المستصفى
من علم الأصول

للإمام الغزالي
أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطُّوسي

اعتناء
الشيخ الدكتور ناجي السويد

الجزء الثاني

القطب الثالث

في كيفية استثمار الأحكام من مثمرات الأصول

ويشتمل هذا القطب على:

صدر.

ومقدّمة.

وثلاثة فنون.



صدر القطب الثالث

اعلم أن هذا القطب هو عمدة علم الأصول، لأن ميدانَ سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها واجتنائها من أغصانها، إذ نفسُ الأحكام ليسَ يرتبط باختيار المجتهدين رفعُها ووضعها. والأصول الأربعة من الكتاب، والسنة، والإِجماع، والعقل، لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها وتأصيلها، وإنما مجال اضطراب المجتهد وتمحُّلِهِ واكتسابه استعمالُ الفكرِ في استنباط الأحكام واقتباسِها من مدارِكها. والمدارك هي الأدلّة السمعية، ومرجعها إلى الرسول ﷺ، إذ منه يسمع الكتاب أيضاً، وبه يعرف الإجماع.

والصادر منه من مدارك الأحكام ثلاثة: إما لفظٌ، وإما فعل، وإما سكوت وتقرير.

ونرى أن نؤخر الكلام في الفعل والسكوت، لأن الكلام فيهما أوجز.

واللفظ إما أن يدلّ على الحكم بصيغتِهِ ومنظومِهِ، أو بفحواه ومفهومِهِ، أو بمعناه ومعقوله، وهو الاقتباس الذي يُسمّى قياساً.

فهذه ثلاثة فنون: المنظوم، والمفهوم، والمعقول.

٨



الفن الأول

في المنظوم
وكيفية الاستدلال بالصيغة
من حيث اللغة والوضع

ويشتمل هذا الفن على مقدّمةٍ وأربعةِ أقسام:

القسم الأول: في المجمل والمبين.

القسم الثاني: في الظاهر والمؤول.

القسم الثالث: في الأمر والنهي.

القسم الرابع: في العام والخاص.

فهذا صدر هذا القطب.

[المقدّمة]

أما المقدّمة فتشتمل على سبعة فصول:

الفصل الأول: في مبدأ اللغات أنه اصطلاح أم توقيف؟

الفصل الثاني: في أن اللغة هل تثبت قياساً؟

الفصل الثالث: في الأسماء العرفية.

الفصل الرابع: في الأسماء الشرعية.

الفصل الخامس: في اللفظ المفيد وغير المفيد.

الفصل السادس: في طريق فهم المراد من الخطاب على الجملة.

الفصل السابع: في المجاز والحقيقة.

الفصل الأول

في مبدأ اللغات

وقد ذهب قوم إلى أنها اصطلاحية[١]، إذ كيفَ تكون توقيفاً ولا يُفْهَمُ التوقيف إذا لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفاً للمخاطَب باصطلاح سابق.

وقال قوم: إنها توقيفية[٢]، إذ الاصطلاح لا يتم إلا بتخاطبٍ ومناداةٍ ودعوة إلى الوضع، ولا يكون ذلك إلا بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح.

وقال قوم: القدر الذي يحصُلُ به التنبيه والبعث على الاصطلاح، يكون بالتوقيف، وما بعده يكون بالاصطلاح[٣].

والمختار: أن النظر في هذا إما أن يقع في الجواز، أو في الوقوع.

---

(١) هذا مذهب المعتزلة والمتكلمين انظر المعتمد (١/ ١٥)، والأحكام للآمدي (١/ ٥٧)، والعضد على ابن الحاجب (١/ ١٩٤).

(٢) هذا مذهب الأشعري انظر الأحكام للآمدي (١/ ٥٧).

(٣) هذا مذهب أبي إسحاق انظر الأحكام للآمدي (١/ ٥٧).

أما الجوازُ العقلي: فشامل للمذاهب الثلاثة، والكلُّ في حيز الإمكان.

أما التوقيف: فبأن تُخْلَقَ الأصواتُ والحروف، بحيث يسمعها واحد أو جمع، ويُخْلَقَ لهم العلمُ بأنها قُصِدَتْ للدلالة على المسمّيات. والقدرةُ الأزليَّة لا تقصر عن ذلك.

وأما الاصطلاح: فبأن يجمع اللَّه دواعي جمع من العقلاء للاشتغال بما هو مُهِمُّهُم وحاجتُهم، من تعريف الأمور الغائبة التي لا يمكن الإشارة إليها، فيبتدئ واحدٌ، ويتبعه الآخر، حتى يتم الاصطلاح. بل العاقلُ الواحدُ ربما ينقدح له وجهُ الحاجة، وإمكانُ التعريف، بتأليف الحروف، فيتولّى الوضع، ثم يُعرِّف الآخرين بالإشارة والتكرير معها للّفظ مرة بعد أخرى كما يفعلُ الوالدانِ بالوَلِد الصغير، وكما يعرِّف الأخرسُ ما في ضميره بالإشارة.

وإذا أمكن كلٌّ واحد من القسمين أمكن التركيبُ منهما جميعاً.

وأما الواقعُ من هذه الأقسام [الثلاثة] فلا مطمع في معرفته يقيناً، إلا ببرهان عقليٍّ، أو بتواتر خبرٍ، أو سمع قاطع. ولا مجال لبرهان العقل في هذا، ولم ينقل تواتر، ولا فيه سمع قاطع، فلاً يبقى إلا رجمُ الظنّ في أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا ترهق إلى اعتقادِه حاجة، فالخوض فيه إذاً فضول لا أصل له.

فإن قيل: قال اللَّه تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] وهذا يدلّ على أنه كان بوحيٍ وتوقيف، فيدلّ على الوقوع، وإن لم يدلّ على استحالة خلافه.

قلنا: وليس ذلك دليلاً قاطعاً على الوقوع أيضاً، إذ يتطرق إليه أربعة احتمالات:

أحدها: أنه ربما ألهمه اللَّه تعالى الحاجة إلى الوضع، فوضَعَ بتدبيره وفكره، ونُسِبَ ذلك إلى تعليم اللَّه تعالى، لأنه الهادي والملهم ومحرك الداعية، كما تنسب جميعُ أفعالنا إلى اللَّه تعالى.

الثاني: أن الأسماء ربما كانت موضوعة باصطلاح من خلقٍ خلقه اللَّه تعالى قبل آدم، من الجنِّ، أو فريقٍ من الملائكة، فعلَّمه اللَّه تعالى ما تواضَع عليه غيره.

الثالث: أن «الأسماء» صيغةُ عموم، فلعلّه أراد به أَسماءَ السماءِ والأرض، وما في الجنة والنار، دون الأسامي التي حدثت مسمّياتها بعد آدم عليه السلام، من الحِرَفِ والصناعات والآلات. وتخصيص قوله تعالى: ﴿كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] كتخصيص قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣] وقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ

شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥] ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٢٠] إذ يخرج عنه ذاته وصفاته.

الرابع: أنه ربما علَّمه ثم نَسِيَه. أو لم يعلِّم غيره، ثم اصطَلَحَ بعده أولاده على هذه اللغات المعهودة الآن. والغالب أن أكثرها حادثة بعده.

الفصل الثاني

في أن الأسماء اللغوية هل تثبت قياساً

وقد اختلفوا فيه، فقال بعضهم: سَمَّوُا الخَمْرَ من العنب خمراً لأنها تخمِّر العقل، فيسمّى النبيذُ خمراً لتحقُّق ذلك المعنى فيه، قياساً عليه، حتى يدخل في عموم قوله ﷺ: «**حُرِّمت الخمرُ لعينها**»[1]؛ وسمّي الزاني زانياً لأنه مولج فرجه في فرج محرم، فيقاس عليه اللائط في إثبات اسم الزاني، حتى يدخل في عموم قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ [النور: ٢] وسمّي السارق سارقاً لأنه أخذَ مالَ الغير في خفية، وهذه العلة موجودة في النّباش، فيثبت له اسم السارق قياساً، حتى يدخل تحت عموم قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨].

وهذا غير مرضي عندنا، لأن العرب إن عرّفتنا بتوقيفها أنّا وضعنا الاسم للمسكر المعتصَر من العنب خاصة، فوضعه لغيره تقوّل عليهم واختراع، فلا يكون لغتهم، بل يكون وضعاً من جهتنا. وإن عرّفتنا أنها وضَعته لكل ما يخامر العقل، أو يخمّره، كيفما كان، فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم، لا بقياسنا، كما أنهم عرّفونا أن كل مصدرٍ فله فاعل؛ فإذا سمينا فاعل الضرب ضارباً كان ذلك عن توقيف لا عن قياس. وإن سكتوا عن الأمرين احتمل أن يكون الخمرُ اسمَ ما يعتصر من العنب خاصة، واحتملَ غيره. فلِمَ نتحكَّم عليهم ونقول: لغتهم هذا؟ وقد رأيناهم يضعون الاسم لِمعَانٍ، ويخصّصونها بالمحل، كما يسمون الفرس أدهم لسواده، وكُمَيتاً لحمرته، والثوبُ المتلوِّن بذلك اللون، بل الآدميّ المتلوّن بالسواد، لا يسمّونه بذلك الاسم، لأنهم ما وضعوا «الأدهم» و«الكميت» للأسود والأحمر، بل لفرسٍ أسود وأحمر؛ وكما سموا الزجاجَ الذي تقرّ فيه المائعات قارورةً، أخذاً من القرار، ولا يسمون الكوز والحوض قارورةً وإن قرّ الماء فيه.

فإذاً كل ما ليسَ على قياسِ التصريف الذي عُرِفَ منهم بالتوقيف فلا سبيل إلى إثباته ووضعه بالقياس.

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (٣/ ١٤١) رقم (٢٧٣٤).

وقد أطنبنا في شرح هذه المسألة في كتاب «**أساس القياس**».

فثبت بهذا أن اللغة وضعٌ كلها وتوقيف، ليس فيها قياسٌ أصلاً.

الفصل الثالث

في الأسماء العرفية

اعلم أن الأسماء اللغوية تنقسم إلى وضعية وعرفية.

والاسم يسمّى عرفيّاً باعتبارين:

أحدهما: أن يوضع الاسم لمعنى عام، ثم يخصِّصُ عرفُ الاستعمال من أهل اللغة ذلك الاسم ببعض مسمَّياتِه، كاختصاص اسم «الدابة» بذوات الأربع، مع أن الوضع لكل ما يدب، واختصاصِ اسم «المتكلم» بالعالم بعلم الكلام، مع أن كل قائلٍ ومتلفّظٍ متكلم؛ وكاختصاص اسم «الفقيه» و«المعلّم» ببعض العلماء وبعض المعلّمين، مع أن الوضع عام، قال اللَّه تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] وقال تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ * عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ [الرحمٰن: ٣، ٤] وقال عزّ وجل: ﴿فَمَالِ هَـٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨].

الاعتبار الثاني: أن يصير الاسم شائعاً في غير ما وضع له أوّلاً، بل فيما هو مجاز فيه، «كالغائط» والعَذِرَة، فالغائط الموضع المطمئن من الأرض، و«العذرة» للفناء الذي يُستَتَر به وتُقضى الحاجة من ورائه. فصار أصلُ الوضع منسيّاً، والمجازُ معروفاً سابقاً إلى الفهم بعرف الاستعمال، فيسمّى هذا عرفياً. وهو من اللغة. إلا أنه ثبت هذا بعرف الاستعمال، وذلك بالوضع الأول.

فالأسامي اللغوية: إما وضعية، وإما عرفية.

أما ما انفرد المحترفون وأربابُ الصناعات بوضعه لأدواتهم، فلا يجوز أن يسمّى عرفياً؛ لأن مبادئ اللغاتِ، والوضعَ الأصليَّ، كلها كانت كذلك، فيلزم أن يكون جميع الأسامي اللغوية عرفية.

الفصل الرابع

في الأسماء الشرعية

قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء: الأسماء لغوية، ودينية، وشرعية[1]: أما اللغوية فظاهرة. وأما الدينية فما نقلته الشريعة إلى أصل الدين،

---

(١) المعتمد (١/ ٢٣)، والأحكام للآمدي (١/ ٢٣).

كلفظ الإيمان، والكفر، والفسق. وأما الشرعية، فكالصلاة، والصوم، والحج، والزكاة.

واستدلّ القاضي على إفساد مذهبهم بمسلكين:

الأول: أن هذه الألفاظَ يشتمل عليها القرآن، والقرآنُ نزل بلغة العرب، قال اللّه تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣] و﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤] ولو قال: «أطعموا العلماء» وأراد الفقراء، لم يكن هذا بلسانهم، وإن كان اللفظ المنقول عربيّاً. فكذلك إذا نقل اللفظ عن موضوعه إلى غير موضوعه، أو جعل عبارة عن بعض موضوعه، أو متناولاً لموضوعه وغير موضوعه، فكل ذلك ليس من لسان العرب.

الثاني: أن الشارع لو فعل ذلك للزمه تعريف الأمّة بالتوقيف نقل تلك الأسامي، فإنه إذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا إلا موضوعها، ولو ورد فيه توقيف لكان متواتراً، فإن الحجّة لا تقوم بالآحاد احتجّوا بقوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ**﴾ [البقرة: ١٤٣] وأراد به الصلاة نحو بيت المقدس، وقال ﷺ: «**نُهيتُ عن قتل المصلين**»[١] وأراد به المؤمنين، وهو خلاف اللغة.

قلنا: أراد بالإيمان التصديقَ بالصلاة والقبلة، وأراد بالمصلين المصدقين بالصلاة. وسمّي التصديق بالصلاة صلاةً على سبيل التجوّز. وعادةُ العرب تسميةُ الشيء بما يتعلق به نوعاً من التعلق. والتجوُّزُ من نفس اللغة.

احتجّوا بقوله ﷺ: «**الإيمان بضع وسبعون باباً، أعلاها شهادة أن لا إله إلا اللّه، وأدناها إماطةُ الأذى عن الطريق**»[٢] وتسمية الإماطة إيماناً خلافُ الوضع.

قلنا: هذا من أخبار الآحاد، فلا يثبت به مثل هذه القاعدة. وإن ثبتت فهي دلالةُ الإيمان، فيتجوَّز بتسميته إيماناً.

واحتجّوا بأن الشرع وضع عباداتٍ لم تكن معهودة، فافتقرت إلى أسامٍ، وكان استعارتُها من اللغة أقربَ من نقلها من لغة أخرى، أو إبداعِ أسامٍ لها.

قلنا: لا نسلم أنه حدث في الشريعة عبادة لم يكن لها اسمٌ في اللغة.

فإن قيل: فالصلاة في اللغة ليست عبارة عن الركوع والسجود، ولا الحج عبارة عن الطواف والسعي.

---

(١) سبق تخريجه (١/ ١٢٦).

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح (١/ ٦٣) رقم (٣٥)، والحاكم في المستدرك (٣/ ٤٩٦) رقم (٥٨٥) وانظر فتح الباري (١/ ٥١) وشرح مسلم للنووي (٢/ ٣).

قلنا: عنه جوابان:

الأول: أنه ليس الصلاةُ في الشرع أيضاً عبارةً عنه، بل الصلاةُ عبارة عن الدعاء، كما في اللغة؛ والحج عبارة عن القصد، والصوم عبارة عن الإمساك، والزكاة عبارة عن النماء، لكن الشرعُ شَرَطَ في إجزاء هذه الأمور أموراً أخر تنضم إليها، فشَرط في الاعتداد بالدعاء الواجب انضمامَ الركوع والسجود إليه، وفي قصد البيت أن ينضمّ إليه الوقوف والطواف؛ والاسمُ غير متناول له، لكنه شَرْطُ الاعتداد بما ينطلق عليه الاسم. فالشرع تَصَرَّف بوضعِ الشرط، لا بتغيير الوضع.

الثاني: أنه يمكن أن يقال: سمّيت جميع الأفعال صلاة لكونها متَّبَعاً بها فعل الإمام، فإن التالي للسابق في الخيل يسمّى مُصَلياً، لكونه متّبعاً. هذا كلام القاضي رحمه اللَّه[١].

والمختار عندنا أنه لا سبيل إلى إنكار تصرُّف الشرع في هذه الأسامي، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية، كما ظنه قوم، ولكنَّ عُرْفَ اللغة تصرَّفَ في الأسامي من وجهين:

أحدهما: التخصيص ببعض المسمّيات، كما في الدّابة، فتصرُّفُ الشرعِ في الحجّ والصوم والإيمان من هذا الجنس، إذ للشرع عُرفٌ في الاستعمال كما للعرب.

والثاني: إطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء ويتصل به، كتسميتهم الخمر محرّمةً، والمحرَّمُ شربُها، والأمَّ محرّمة، والمحرم وطؤها. فتصرفه في الصلاة كذلك، لأن الركوع والسجود شَرَطَهُ الشرعُ في تمام الصلاة، فشمله الاسم بِعُرْفِ استعمال الشرع؛ إذ إنكار كون الركوع والسجود ركنَ الصلاةِ ومن نفسها بعيد. فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من إخراج السجود والركوع من نفس الصلاة، وهو كالمهمِّ المحتاج إليه، إذ ما يصوِّره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسام معروفة، ولا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف فيه.

وأما ما استدَلَّ به من أن القرآن عربي، فهذا لا يخرج هذه الأسامي عن أن تكون عربية، ولا يَسْلُبُ اسم العربيّ عن القرآن، فإنه لو اشتمل على مثل هذه الكلمات بالعجمية لكان لا يخرجه عن كونه عربيّاً أيضاً، كما ذكرناه في الأصل الأول من الكتاب.

وأما قوله إنه كان يجب عليه التوقيف على تصرفه، فهذا أيضاً إنما يجب إذا لم

---

(١) التقريب والإرشاد (١/ ٣٨٧ ـ ٣٩٨).

يفهم مقصوده من هذه الألفاظ بالتكرير والقرائن، مرة بعد أخرى. فإذا فُهِمَ هذا فقد حصل الغرض. فهذا أقرب عندنا مما ذكره القاضي رحمه اللَّه.

الفصل الخامس

في الكلام المفيد

[وانقسامه إلى نصٍّ وظاهرٍ ومجمل]

اعلم أن الأمور منقسمة إلى ما يدلّ على غيره، وإلى ما لا يدلّ.

فأما ما يدلّ فينقسم إلى ما يدلّ بذاته، وهو الأدلة العقلية؛ وقد ذكرنا مجامع أقسامها في مدارك العقول من مقدّمة الكتاب؛ وإلى ما يدلّ بالوضع.

وهو ينقسم إلى صوتٍ، وغير صوتٍ، كالإشارة، والرمز.

والصوت ينقسم في دلالته إلى مفيد وغير مفيد. فالمفيد كقولك: زيد قائم، وزيد خرج راكباً. وغير المفيد كقولك: زيدٌ لا، وعمرٌو في. فإن هذا لا يحصل منه معنى، وإن كانت آحاد كلماته موضوعة للدلالة.

وقد اختُلف في تسميةِ هذا كلاماً، فمنهم من قال: هو كمقلوب رجل وزيد مثل قولك: لجر وديز، فإن هذا لا يسمّى كلاماً. ومنهم من سمّاه كلاماً لأن آحاده وضعت للإفادة.

واعلم: أن المفيد من الكلام ثلاثة أقسام: اسم، وفعل، وحرف، كما في علم النحو. وهذا لا يكون مفيداً حتى يشتمل على اسمين أُسْنِد أحدهما إلى الآخر نحو: زيد أخوك، واللَّهُ ربك؛ أو اسم أُسنِدَ إلى فعل نحو قولك: ضُرِب زيد، وقام عمرو. وأما الاسم والحرف، كقولك زيدٌ من، وعمرو في، فلا يفيد، حتى تقول: من مضر، أو في الدار. وكذلك قولك: ضرب قام، لا يفيد إذ لم يتخلله اسم. وكذلك قولك: من في قد على.

واعلم: أن المركب من الاسم والفعل والحرف تركيباً مفيداً ينقسم إلى ما يستقلّ بالإفادة من كل وجهٍ، وإلى ما لا يستقل بالإفادة أصلاً إلا بقرينة، وإلى ما يستقل بالإفادة من وجه دون وجه:

مثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢] ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] وذلك يسمّى «نصاً» لظهوره. والنصّ في السير هو الظهور فيه. ومنه «منصة العروس» للكرسي الذي تظهر عليه.

والنصّ ضربان: ضرب هو نصٌّ بلفظه ومنظومه، كما ذكرناه؛ وضرب هو نصٌّ بفحواه ومفهومه، نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] ﴿وَلَا تُظۡلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: ٧٧] ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] ﴿وَمِنۡهُم مَّنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ﴾ [آل عمران: ٧٥] فقد اتفق أهل اللغة على أن فهم ما فوق التأفيف من الضرب والشتم، وما وراء الفتيل والذرّة من المقدار الكثير، أسبق إلى الفهم منه من نفس الذرة، والفتيل، والتأفيف. ومن قال: إن هذا معلومٌ بالقياس، إن أراد به أن المسكوت عنه عُرِفَ بالمنطوق فهو حق، وإن أراد به أنه يحتاج فيه إلى تأمل، أو يتطرق إليه احتمال، فهو غلط.

وأما الذي لا يستقل إلا بقرينة فكقوله تعالى: ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ [البقرة: ٢٣٧] وقوله: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖۚ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وكلِّ لفظٍ مشتركٍ ومبهم، وكقوله: رأيت أسداً وحماراً وثوراً، إذا أراد شجاعاً وبليداً، فإنه لا يستقل بالدلالة على مقصوده إلا بقرينة.

وأما الذي يستقل من وجه دون وجه، فكقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ﴾ [الأنعام: ١٤١] وكقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩] فإن الإيتاء ويوم الحصاد معلوم، ومقدار ما يؤتى غير معلوم؛ والقتال وأهل الكتاب معلوم، وقدرُ الجزية مجهول.

فخرج من هذا أن اللفظ المفيد بالإضافة إلى مدلوله: إما أن لا يتطرَّق إليه احتمال، فيسمّى نصاً؛ أو يتعارضَ فيه الاحتمالاتُ من غير ترجيح، فيسمّى مجملاً ومبهماً؛ أو يترجّح أحدُ احتمالاتِهِ على الآخر فيسمّى بالإضافة إلى الاحتمال الأرجح ظاهراً، وبالإضافة إلى الاحتمال البعيد مؤوّلاً فاللفظ المفيد إذاً إما نص أو ظاهر أو مجمل.

الفصل السادس

في طريق فهم المراد من الخطاب

اعلم أن الكلام إما أن يسمعه نبيّ أو ملك من اللَّه تعالى، أو يسمعه نبيٌّ أو وليّ من ملك، أو تسمعه الأمّة من النبي.

فإن سمعه ملك أو نبي من اللَّه تعالى فلا يكون حرفاً، ولا صوتاً، ولا لغةً موضوعة، حتى يعرف معناه، بسبب تقدم المعرفة بالمواضعة، لكن يُعرف المراد منه بأن يخلق اللَّه تعالى في السامع علماً ضرورياً بثلاثة أمور: بالمتكلم، وبأن ما سمعه من كلامه، وبمراده من كلامه. فهذه ثلاثةُ أمور لا بدّ وأن تكون معلومة. والقدرةُ

الأزلية ليست قاصرة عن اضطرارِ الملك والنبي إلى العلم بذلك. ولا متكلِّم إلا وهو محتاج إلى نصب علامةٍ لتعريف ما في ضميره، إلا اللَّه تعالى، فإنه قادر على اختراعِ علم ضروريّ به، من غير نصب علامة.

وكما أن كلامه ليس من جنس كلام البشر، فسمْعُهُ الذي يخلقه لعبده ليس من جنس سمع الأصوات. ولذلك يعسر علينا تفهُّم كيفية سماع موسى كلام اللَّه تعالى الذي ليس بحرف ولا صوت، كما يعسر على الأكْمَهِ تفهم كيفية إدراك البصير للألوان والأشكال.

أما سماعُ النبي كلامه من الملك فيحتمل أن يكون بحرفٍ وصوتٍ دالّ على معنى كلام اللَّه، فيكون المسموعُ الأصواتَ الحادثة، التي هي فعل الملك، دون نفس الكلام. ولا يكون هذا سماعاً لكلام اللَّه بغير واسطة، وإن كان يطلق عليه اسم سماع كلام اللَّه تعالى، كما يقال: فلان سمع شعر المتنبي وكلامَه، وإن سمعه من غيره، وسَمِعَ صوت غيره، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٩].

وكذلك سَماعُ الأمّة من الرسول ﷺ كسماعِ الرسول من الملك، ويكون طريق فهم المراد تقدم المعرِفةِ بوضع اللغة التي بها المخَاطبة.

ثم إن كان نصّاً لا يحتمل كفَى فيه معرفةُ اللغة.

وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقةً إلا بانضمام قرينةٍ إلى اللفظ. والقرينة إما لفظ مكشوف، كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] «والحقُّ هو العشر»؛ وإما إحالة على دليل العقل، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] وقوله عليه السلام: «**قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمٰن**»[(١)]؛ وإما قرائنُ أحوال من إشارات ورموزٍ وحركاتٍ وسوابقَ ولواحقَ لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بدَرْكها المشاهدُ لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظٍ صريحة، أو مع قرائنَ من ذلك الجنس، أَو من جنس آخر، حتى توجب علماً ضرورياً بفهم المراد، أو توجب ظناً.

وكل ما ليس له عبارةٌ موضوعةٌ في اللغة فتتعين فيه القرائن. وعند منكري صيغةِ العموم والأمر يتعيّن تعريف الأمر والاستغراقِ بالقرائن، فإن قوله تعالى:

---

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٤/ ٤٤٣) رقم (٧٨٦١)، والحاكم في المستدرك (١/ ٧٦) رقم (١٩٢٥)، والطبراني في المعجم الكبير (٢٣/ ٣٣٨) رقم (٧٨٥).

﴿ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾ [التوبة: ٥] وإن أكّده بقوله: كلهم وجميعهم، فيحتمل الخصوص عندهم، كقوله تعالى: ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ بِأَمۡرِ رَبِّهَا ﴾ [الأحقاف: ٢٥] ﴿ وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ [النمل: ٢٣] فإنه أريد به البعض. وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء اللَّه تعالى.

الفصل السابع

في الحقيقة والمجاز

اعلم أن اسم الحقيقة مشترك، إذ قد يراد به ذات الشيء وحدُّه، ويراد به حقيقة الكلام. ولكن إذا استُعمِل في الألفاظ أريد به ما استُعمِل في موضوعه.

والمجاز: ما استعملته العرب في غير موضوعِه.

وهو ثلاثة أنواع:

الأول: ما استعير للشيء بسبب المشابهة في خاصّيةٍ مشهورة، كقولهم للشجاع: أسد، وللبليد: حمار. فلو سمّى الأبخر أسداً لم يجز، لأن البَخَرَ ليس مشهوراً في حق الأسد.

الثاني: الزيادة، كقوله تعالى: ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾ [الشورى: ١١] فإن الكاف وضعت للإفادة، فإذا استعملت على وجه لا يفيد كان على خلاف الوضع.

الثالث: النقصان الذي لا يُبطِل التفهيم، كقوله عز وجل: ﴿ وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢] والمعنى: واسأل أهل القرية. وهذا النقصان اعتادته العرب، فهو توسّع وتجوّز.

وقد يعرف المجاز بإحدى علامات أربع:

الأولى: أن الحقيقة جاريةٌ على العموم في نظائرها: إذ قولنا: «عالم» لمّا صَدَق على «ذي علم» صدق على كل ذي علم، وقوله: ﴿ وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢] يصح في بعض الجمادات لإرادة صاحب القرية، ولا يقال: سل البساط والكوز، وإن كان قد يقال: سل الطَّلَلَ والرَّبْعَ، لقربه من المجاز المستعمل.

الثانية: أن يعرف بامتناع الاشتقاق عليه، إذ «الأمرُ» إذا استُعمل في حقيقته اشتق منه اسم الآمر. وإذا استعمل في الشأن مجازاً لم يشتق منه آمر. والشأن هو المراد بقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ ﴾ [هود: ٩٧] وبقوله تعالى: ﴿ إِذَا جَآءَ أَمۡرُنَا ﴾ [هود: ٤٠].

الثالثة: أن تختلف صيغةُ الجمع على الاسم، فيُعلم أنه مجاز في أحدهما، إذ

«الأمر» الحقيقي يجمع على «أوامر» وإذا أريد به الشأن يجمع على «أمور».

الرابعة: أن الحقيقي إذا كان له تعلُّق بالغير، فإذا استُعمل فيما لا تعلق له به لم يكن له متعلق، كالقدرة: إذا أريد بها الصفةُ كان لها مقدور؛ وإن أريد بها المقدور ـ كالنباتِ الحسن العجيب، إذ يقال: انظر إلى قدرةِ اللَّه تعالى، أي إلى عجائب مقدوراته ـ لم يكن له متعلق، إذ النبات لا مقدور له.

واعلم أن كلَّ مجاز فله حقيقة، وليس من ضرورة كلِّ حقيقةٍ أن يكون لها مجاز، بل ضربان من الأسماء لا يدخلهما المجاز:

الأول: أسماء الأعلام نحو زيد، وعمرو، لأنها أسام وضعت للفرق بين الذوات، لا للفرق في الصفات. نعم: الموضوعُ للصفات قدْ يُجْعَلُ علماً، فيكون مجازاً، كالأسود بن الحارِث. إذ لا يراد به الدلالة على الصفة، مع أنه وضع له، فهو مجاز. أما إذا قال: قرأتُ المُزَنيّ وسيبويه، وهو يريد كتابيهما، فليس ذلك إلا كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] فهو على طريق حذف اسم الكتاب، معناه: قرأت كتاب المزني، فيكون في الكلام مجازٌ بالمعنى الثالث المذكور للمجاز.

الثاني: الأسماء التي لا أعم منها ولا أبعد، كالمعلوم، والمجهول، والمدلول، والمذكور، إذ لا شيء إلا وهو حقيقة فيه، فكيف يكون مجازاً عن شيء.

هذا تمام المقدّمة.

ولنشتغل بالمقاصد، وهي كيفية اقتباس الأحكام من الصيغ والألفاظ المنطوق بها، وهي أربعة أقسام:

القسم الأول: في المجمل والمبيّن.

القسم الثاني: في الظاهر والمؤوّل.

القسم الثالث: في الأمر والنهي.

القسم الرابع: في العام والخاص.

القسم الأوَّل

من الفن الأوَّل

من مقاصد القطب الثالث في المجمل والمبين

اعلم أن اللفظ إما أن يتعين معناه بحيث لا يحتَمِلُ غيرَه، فيسمّى مبيَّناً، ونصّاً، وإما أن يتردّد بين معنيين فصاعداً من غير ترجيحٍ فيسمّى مُجْمَلاً؛ وإما أن يظهر في أحدهما ولا يظهر في الثاني فيسمّى ظاهراً.

والمجمل: هو اللفظ الصالح لأحد معنيين، الذي لا يتعين معناه، لا بوضع في اللغة، ولا بعرف الاستعمال. وينكشف ذلك بمسائل:

مسألة: [هل من المجمل إضافة الأحكام إلى الذوات؟]

قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] ليس بمجمل.

وقال قوم من القدرية: هو مجمل(١)، لأن الأعيان لا تتصف بالتحريم، وإنما يَحْرُم فعلٌ ما، يتعلق بالعين، وليس يدرى ما ذلك الفعل، فيحرم من الميتة مسُّها، أو أكلُها، أو النظرُ إليها، أو بيعُها، أو الانتفاعُ بها؟ فهو مجمل. والأمّ يحرمُ منها النظر، أو المضاجعة، أو الوطء؟ فلا يدرى أيُّه، لأنه لا بدّ من تقدير فعلٍ، وتلك الأفعال كثيرة، وليس بعضُها أولى من بعضٍ.

وهذا فاسد، إذ عُرْفُ الاستعمال كالوضع، ولذلك قَسّمنا الأسماءَ إلى عرفيةٍ ووضعية، وقدّمنا بيانَها. ومن أَنِسَ بتعارُفِ أهل اللغة، واطّلع على عرفهم، علِم أنهم لا يستريبون في أنّ من قال: حرّمتُ عليك الطعامَ والشرابَ، أنه يريد الأكل، دون النظر والمس، وإذا قال: حرَّمتُ عليك هذا الثوب، أنه يريد اللّبس؛ وإذا قال: حرَّمتُ عليك النساء: أنه يريد الوقاع. وهذا صريحٌ عندهم، مقطوع به. فكيف يكون مجملاً؟

---

(١) المعتمد (١/ ٣٣٣).

والصريح تارةً يكون بعرف الاستعمال، وتارة بالوضع، وكل واحدٍ منهما ينفي الإجمال.

وقال قوم: هو من قبيل المحذوف، كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] أي أهل القرية، وكذلك قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ [المائدة: ١] أي أكلُ البهيمة، و﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ﴾ [الأنعام: ٩٦] وهذا إن أراد به إلحاقَه بالمجمل، فهو خطأ، وإن أراد به حصول الفهم به مع كونه محذوفاً فهو صحيح، وإن أراد به إلحاقَه بالمجاز، فيلزمه تسميةُ الأسماء العرفية مجازاً.

مسألة: [هل من الإجمال نحو «رُفع الخطأ والنسيان»؟]

قوله ﷺ: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**»(١) يقتضي بالوضع نفي نفس الخطأ والنسيان. وليس الأمر كذلك، وكلامه ﷺ يجلّ عن الخُلْفِ. فالمراد به رفعُ حُكمِهِ لا على الإطلاق، بل الحكم الذي عُرِفَ بعرف الاستعمال قبل ورود الشرع إرادَتُهُ بهذا اللفظ. فقد كان يفهم قبل الشرع من قول القائل لغيره: رفعت عنك الخطأ والنسيان، إذ يفهم منه رفعُ حكمه ـ لا على الإطلاق ـ ، وهو المؤاخذة بالذم والعقوبة. فكذلك قولُ رسول اللَّه ﷺ نصٌّ صريح فيه، وليس بعامّ في جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء وغيره، ولا هو مجملٌ بين المؤاخذة التي ترجع إلى الذمّ ناجزاً، أو إلى العقاب آجلاً، وبين الغُرْم والقضاء؛ لأنه لا صيغةَ لعمومه حتى يجعل عامّاً في كل حكم، كما لم يجعلَ قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] عاماً في كل فعل، مع أنه لا بدّ من إضمار فعل. فالحكم ههنا لا بدّ من إضماره لإضافة الرفع إليه، كالفعل ثمَّ. بل ينزّل على ما يقتضيه عرف الاستعمال، وهو الذمّ والعقابُ ههنا، والوطءُ ثمَّ.

فإن قيل: فالضمان أيضاً عقاب، فليرتفع.

قلنا: الضمان قد يجب امتحاناً ليثاب عليه، لا للانتقام. ولذلك يجب على الصبي والمجنون، وعلى العاقلة بسبب الغير. ويجب حيث يجب الإتلاف، كالمضطرّ في المَخْمَصَة. وقد يجب حيث يثاب على الفعل، كالرمي إلى صف الكفار إذا قتل مسلماً. وقد يجب عقاباً، كما يجب على المتعمّد لقتل الصيد ﴿لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ﴾ [المائدة: ٩٥] وإن وجب على المخطئ بالقتل امتحاناً.

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٢١٦) رقم (٢٨٠١)، وابن ماجه (١/ ٦٥٩) رقم (٢٠٤٣) وانظر فتح الباري (٨/ ٣٩٠).

فغايةُ ما يلزم أن يقال: ينتفي به كلُّ ضمانٍ هو بطريق العقاب، لأنه مؤاخذة وانتقام، بخلاف ما هو بطريق الجُبْرانِ والامتحان.

والمقصودُ أن من ظن أن هذا اللفظ خاصٌّ أو عام لجميع أحكام الخطأ، أو مجملٌ متردّد، فقد غَلِطَ فيه.

فإن قيل: فلو ورد في موضع لا عرف فيه يدرك به خصوص معناه، فهل يجعل نفياً لأثره بالكلية حتى يقوم مقام العموم، أو يجعل مجملاً؟

قلنا: هو مجمل يحتمل نفي الأثر مطلقاً ونفي آحاد الآثار، ويصلح أن يراد به الجميع، ولا يترجّح أحد الاحتمالات.

وهذا عند من لا يقول: صيغةُ العموم ظاهر. أما من يقول بها فيتَّبَعُ فيه الصيغةُ، ولا صيغة للمُضْمَرَاتِ، وهذا قد أُضمِر فيه الأثر، فعلى ماذا يعوِّل في التعميم؟

فإن قيل: هو نفي، فيقتضي وضعُهُ نفيَ الأثر والمؤثِّر جميعاً، فإن تعذر نفيُ المؤثر بقرينة الحس فالتعذر مقصور عليه، فيبقى الأثرُ منفيّاً.

قلنا: ليس قوله: لا صيام، ولا عمل، ولا خطأ، ولا نسيان، أو: رُفِعَ الخطأ والنسيان، عامّاً في نفي المؤثّر والأثر، حتى إذا تعذر في المؤثّر بقي في الأثر، بل هو لنفي المؤثِّر فقط. والأثرُ ينتفى ضرورة انتفاءِ المؤثّر، لا بحكم عمومِ اللفظ وشموله له، فإذا تعذّر حمله على المؤثر صار مجازاً: إما عن جميع الآثار، أو عن بعض الآثار. ولا تترجّح الجُمْلَةُ على البعض، ولا أحدُ الأبعاض على غيره.

مسألة: [هل من المجمل نحو قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور»]:

قوله ﷺ: «**لا صلاة إلا بطهور**»[١]، «**ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب**»[٢]، «**ولا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل**»[٣]، و«**لا نكاح إلا بوليّ**»[٤]، و«**لا نكاحَ إلا بشهود**»[٥]، و«**لا**

---

(١) أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح (١/ ٥) رقم (١)، وابن ماجه في السنن (١/ ١٠٠) رقم (٢٧٢)، والنسائي في السنن الكبرى (١/ ٥) رقم (١).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٢٧٤٠) رقم (٧٠٩٦)، ومسلم في الصحيح (١/ ٢٩٥) رقم (٣٩٤).

(٣) سبق تخريجه (١/ ٢٨٦).

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ١٩٧٠) رقم (٤٨٣٤)، وابن ماجه في السنن (١/ ٦٠٥) رقم (١٨٨١)، وأبو داود في السنن (٢/ ٢٢٩) رقم (٢٠٨٥)، والترمذي في الجامع الصحيح (٣/ ٤٠٧) رقم (١١٠١).

(٥) أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح (٣/ ٤١١) رقم (١١٠٤)، والبيهقي في السنن (٧/ ١١١) رقم (١٣٤٢٣).

وضوء لمن لم يذكر اسم اللَّه عليه»[١]، و«**لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد**»[٢] فإن هذا نفيٌ لما ليس منفياً بصورته، فإن صورةَ النكاح والصوم والصلاة موجودة، كالخطأ والنسيان.

وقالت المعتزلة: هو مُجْمَلٌ: لتردده بين نفي الصورة والحكم[٣].

وهو أيضاً فاسد، بل فسادُهُ في هذه الصورة أظهر، فإن الخطأ والنسيان ليس اسماً شرعياً، والصلاةُ والصومُ والوضوء والنكاح ألفاظٌ تصرَّفَ الشرع فيها، فهي شرعية، وعُرْفُ الشرعِ في تنزيل الأسامي الشرعية على مقاصده، كعرفِ اللغة، على ما قدمنا وجهَ تَصَرُّفِ الشرع في هذه الألفاظ. فلا يُشَكُّ في أن الشارع ليس يقصد بكلامه نفي الصورة، فيكون خُلْفاً، بل يريد نفيَ الوضوءِ والصوم والنكاح الشرعيّ، فعرفُ الشرع يزيل هذا الاحتمال، فكأنه صرَّح بنفي نفس الصلاة الشرعية والنكاح الشرعي.

فإن قيل: فيحتمل نفيُ الصحة ونفيُ الكمال: أي لا صلاةَ كاملةً، ولا صومَ فاضلاً، ولا نكاحَ مؤكّداً ثابتاً. فهل هو محتمل بينهما؟

قلنا: ذهب القاضي إلى أنه مردَّد بين نفي الكمال، والصحة، إذ لا بدّ من إضمار الصحة أو الكمال، وليس أحدهما بأولى من الآخر[٤].

والمختار أنه ظاهِرٌ في نفي الصحة، محتمِلٌ لنفي الكمال على سبيل التأويل، لأن الوضوء والصوم صار عبارةً عن الوضوء والصوم الشرعي؛ وقولُه: «لا صيام» صريحٌ في نفي الصوم، ومهما حصل الصوم الشرعيّ، وإن لم يكن فاضلاً كاملاً، كان ذلك على خلاف مقتضى النفي على ما قدمنا وجه تصرف الشرع من هذه الألفاظ.

فإن قيل: فقوله ﷺ: «**لا عمل إلا بنية**» من قبيل قوله: «**لا صلاة**» أو من قبيل قوله: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان؟**».

قلنا: الخطأ والنسيان ليسا من الأسماء الشرعية، والصوم والصلاة من الأسماء الشرعية. وأما العمل فليس للشرع فيه تصرّف، وكيفما كان فقوله ﷺ: «**لا عمل إلا**

---

(١) أخرجه أبو داود في السنن (١/ ٢٥) رقم (١٠٢)، والحاكم في المستدرك (١/ ٢٤٥) رقم (٥١٨)، وابن ماجه في السنن (١/ ١٣٩) رقم (٣٩٧).
(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (١/ ٣٠٣) رقم (٣٤٦٩)، والبيهقي في السنن (٣/ ٥٧) رقم (٤٧٢٢)، وعبد الرزاق في المصنف (١/ ٤٩٧) رقم (١٩١٥).
(٣) المعتمد (١/ ٣٣٥).
(٤) التقريب (١/ ٣٨٠).

بنية» وقوله: «**إنما الأعمال بالنيات**» يقتضي عرفُ الاستعمال نفي جدواه وفائدتِهِ، كما يقتضي عرفُ الشرع نفي الصحة في الصوم والصلاة. فليس هذا من المجملات، بل من المألوف في عرف الاستعمال قولهم: لا علم إلا ما نفع، ولا كلامَ إلا ما أفاد، ولا حكمَ إلا للَّه، ولا طاعةَ إلا له، ولا عملَ إلا ما نفع وأجدى. وكل ذلك نفيٌ لما لا ينتفي، وهو صدق، لأن المراد منه نفيُ مقاصِدِهِ.

دقيقة: القاضي رحمه اللَّه إنما لزمه جعلُ اللفظِ مجملاً بالإضافة إلى الصحة أو الكمال من حيث إنه نفىٰ الأسماء الشرعية[1]، وأنكر أن يكون للشرع فيها عرفٌ يخالف الوضع، فلزمه إضمارُ شيءٍ في قوله عليه السلام: «**لا صيام**» أي لا صيام مجزئاً صحيحاً، أو: لا صيام فاضلاً كاملاً، ولم يكن أحد الإضمارين بأولى من الآخر. وأما نحن إذ اعترفنا بعرف الشرع في هذه الألفاظ صار هذا النفيُ راجعاً إلى نفي الصوم، كقوله: «لا رجل في البلد» فإنه يرجع إلى نفي الرجل، ولا ينصرف إلى صفة الكمال إلا بقرينة تعضد الاحتمال.

مسألة: [من المجملِ اللفظُ الدائر بين ما يفيد معنىً وبين ما يفيد معنيين]:

إذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين، وحمله على ما يفيد معنىً واحداً، وهو مردَّدٌ بينهما، فهو مجمل.

وقال بعض الأصوليين: يترجّح حمله على ما يفيد معنيين، كما لو دار بين ما يفيد وما لا يفيد[2]، يتعيَّنُ حمله على المفيد، لأن المعنى الثاني مما قَصَرَ اللفظ عن إفادته إذا حمل على الوجه الآخر، فحملُه على الوجه المفيد بالإضافة إليه أولى.

وهذا فاسد، لأن حمله على غير المفيد يجعل الكلام عبثاً ولغواً يجلّ عنه منصب رسول اللَّه ﷺ، أما المفيد لمعنى واحد فليس بِلَغْوٍ، وكلماته التي أفادت معنى واحداً لعلّها أغلب وأكثر مما يفيد معنيين. فلا معنى لهذا الترجيح.

مسألة: [هل من المجمل ما دار بين إفادة الحكم الشرعي المتجدِّد وإفادة غيره؟]

ما أمكَن حمله على حكم متجدّد فليس بأولى مما يحمل اللفظ فيه على التقرير على الحكم الأصلي، أو الحكم العقلي، أو الاسم اللغوي، لأن كل واحد منهم محتمَل، وليس حمل الكلام عليه ردّاً له إلى العبث.

وقال قوم: حمْلُهُ على الحكم الشرعي، الذي هو فائدةٌ خاصة بالشرع، أولى.

---

(١) التقريب (١/ ٣٨١).

(٢) إرشاد الفحول ص (١٧١).

وهو ضعيف، إذ لم يثبت أن رسول اللَّه ﷺ لا ينطق بالحكم العقلي، ولا بالاسم اللغوي، ولا بالحكم الأصلي. فهذا ترجيح بالتحكّم.

مثاله قوله ﷺ: «**الاثنان فما فوقهما جماعة**»[1] فإنه يحتمل أن يكون المراد به أنه يسمّى جماعةً، ويحتمل أن يكون المراد به انعقاد الجماعة أو حصولَ فضيلتها.

ومثاله أيضاً قوله ﷺ: «**الطواف بالبيت صلاة**»[2] إذ يحتمل أن يكون المرادُ به الافتقارَ إلى الطهارة، أي هو كالصلاةِ حكماً، ويحتمل أن فيه دعاءً كما في الصلاة، ويحتمل أنه يسمّى صلاةً شرعاً، وإن كان لا يسمّى في اللغة صلاة، فهو مجمل بين هذه الجهات. ولا ترجيح.

مسألة: [هل من المجمل ما دار من اللفظ النبويّ بين اللغوي والشرعي]:

إذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي، كالصوم والصلاة: قال القاضي: هو مجمل[3]، لأن الرسول عليه السلام يناطق العرب بلغتهم، كما يناطقهم بعرف شرعه. ولعل هذا منه تفريع على مذهب من يُثْبتُ الأسامي الشرعية، وإلا فهو منكر للأسامي الشرعية.

وهذا فيه نظر، لأن غالب عادة الشارع استعمالُ هذه الأسامي على عرف الشرع، لبيان الأحكام الشرعية، وإن كان أيضاً كثيراً ما يطلق على الوضع اللغوي، كقوله ﷺ: «**دعي الصلاة أيام أقرائك**»[4] «**ومن باع حراً**» أو «**من باع خمراً فحكمه كذا**» وإن كانت الصلاة في حالة الحيضِ وبيعُ الخمر والحرِّ لا يتصوَّر إلا بموجب الوضع، فأما الشرعيّ فلا.

ومثال هذه المسألة قوله ﷺ حيث لم يقدَّم إليه طعام: «**إني إذاً أصوم**»[5]. فإنه إن حُمِل على الصوم الشرعي دلّ على جواز النية نهاراً، وإن حمل على الإمساك لم يدلّ. وقوله ﷺ: «**لا تصوموا يوم النحر**»[6] إن حُمِلَ على الإمساك الشرعي دلّ

---

(١) أخرجه ابن ماجه في السنن (١/ ٣١٢) رقم (٩٧٢)، وابن أبي شيبة في المصنف (٢/ ٢٦٤) رقم (٨٨١١)، وانظر فتح الباري (٢/ ١٤٢).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٦٣٠) رقم (١٦٨٦).

(٣) إرشاد الفحول ص (١٧٢).

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ١٢٤) رقم (٣١٩)، وابن ماجه في السنن (١/ ٢٠٤) رقم (٦٢٣)، والنسائي في السنن الكبرى (١/ ١٨٢) رقم (٣٥٤)، وأحمد في المسند (٦/ ٢٦٢) رقم (٢٦٢٩٨).

(٥) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٤/ ٢٠٣) رقم (٧٧٠٥).

(٦) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٧٠٢) رقم (١٨٩١)، والنسائي في السنن الكبرى (٢/ ١٥٠) رقم (٢٧٩٣)، وأحمد في المسند (١/ ٢٩٧) رقم (٤٤٤٩).

على انعقاده، إذ لولا إمكانه لما قيل له: لا تفعل، كما لا يقال للأعمى: لا تبصر، وإن حمل على الصوم الحسي لم ينشأ منه دليل على الانعقاد.

وقد قال الشافعي: لو حلف أن لا يبيع الخمر، لا يحنَثُ ببيعه، لأن البيع الشرعي لا يتصور فيه. وقال المزني: يحنَثُ، لأن القرينة تدلّ على أنه أراد البيع اللغوي.

والمختار عندنا: أن ما ورد في الإثبات والأمر فهو للمعنى الشرعي، وما ورد في النهي كقوله: «**دعي الصلاة**» فهو مجمل.

مسألة: [هل من المجمل ما دار بين الحقيقة والمجاز؟]

إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة، إلى أن يدلّ الدليل أنه أراد المجاز. ولا يكون مجملاً[(١)]، كقوله: «رأيت اليوم حماراً، واستقبلني في الطريق أسد» فلا يحمل على البليد والشجاع إلا بقرينة زائدة، فإن لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع. ولو جعلنا كل لفظ أمكَنَ أن يتجوَّز به مجملاً تعذرت الاستفادة من أكثر الألفاظ، فإن المجاز إنما يصارُ إليه لعارِض. وهذا في مجاز لم يغلب بالعُرْفِ، بحيث صار الوضع كالمتروك، مثل الغائط والعذرة، فإنه لو قال: رأيت اليوم عَذِرَةً أو غائطاً، لم يفهم منه المطمئن من الأرض وفناء الدار، لأنه صار كالمتروك بعرف الاستعمال. والمعنى العرفي كالمعنى الوضعي في تردد اللفظ بينهما. وليس المجاز كالحقيقي، لكن المجاز إذا صار عرفياً كان الحكم للعرف.

خاتمة جامعة في مواضع الإجمال وأسبابه:

اعلم أن الإجمال تارة يكون في لفظٍ مفرد، وتارة يكون في لفظ مركب، وتارة في نظم الكلام، والتصريف، وحروف النسق، ومواضع الوقف والابتداء.

أما اللفظ المفرد فقد يصلح لمعان مختلفة، كالعين: للشمس، والذهب، والعضو الباصر، والميزان. وقد يصلح لمتضادّين، كالقرء للطهر والحيض، والناهِل: للعطشان والريان. وقد يصلح لمتشابهين بوجه ما، كالنّور: للعقل ونور الشمس. وقد يصلح لمتماثلين، كالجسم: للسماء والأرض، والرجل: لزيد وعمرو. وقد يكون موضوعاً لهما من غير تقديم وتأخير. وقد يكون مستعاراً لأحدهما من الآخر، كقوله: الأرض أمُّ البشر، فإنّ «الأم» وضع اسماً للوالدة أوّلاً. وكذلك اسم المنافق والكافر والفاسق والصوم والصلاة، فإنه نُقِلَ في الشرع إلى معان، ولم يُتْرَكِ المعنى الوضعيّ أيضاً.

أما الاشتراك مع التركيب فكقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾

---

(١) إرشاد الفحول ص (٢٧٨).

[البقرة: ٢٣٧] فإن جميع هذه الألفاظ مردّدة بين الزوج والولي.

وأما الذي بحسب التصريف؛ فكالمختار: للفاعل والمفعول.

وأما الذي بحسب نسق الكلام فكقولك: كلُّ ما عَلِمَهُ الحكيمُ فهو كما علمه. فإن قولك: «فهو كما علمه» متردّد بين أن يرجع إلى «كل ما»، وبين أن يرجع إلى «الحكيم»، حتى يقول: والحكيم يعلم الحجر، فهو إذاً كالحجر.

وقد يكون بحسب الوقف والابتداء، فإن الوقف على السموات في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ [الأنعام: ٣] له معنى يخالف الوقف على الأرض والابتداء بقوله: ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ [الأنعام: ٣] وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] من غير وقف، يخالف الوقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وذلك لتردّد الواو بين العطف والابتداء.

ولذلك قد يصدقُ قولُك: الخمسةُ زوجٌ وفرد، أي هو اثنان وثلاثة، ويصدق قولك: الإنسان حيوان وجسم، لأنه حيوان وجسم أيضاً، وقد لا يصدق قولك: الإنسان حيوان وجسم، ولا قولك: الخمسة زوج وفرد، لأن الإنسانَ ليس بحيوان وجسم، وليست الخمسة زوجاً وفرداً أيضاً، وذلك لأن الواو تحتمل جَمْعَ الأَجزاءِ وجَمْعَ الصفات. وكذلك تقول: زيد طبيب بصير، يصدق وإن كان جاهلاً ضعيف المعرفة بالطب، ولكن بصير بالخياطة. فيتردد «البصير» بين أن يراد به البصير في الطب، أو يراد وصف زائد في نفسه.

فهذه أمثلة مواضع الإجمال.

وقد تم القول في المجمل وفي مقابلته المبين.

فلنتكلم في البيان، وحكمه، وحدّه.

القول في البيان والمبين

اعلم أنه جرت عادة الأصوليين برسم كتابٍ في البيان. وليس النظر فيه مما يستوجب أن يسمّى كتاباً، فالخَطْبُ فيه يسير، والأمر فيه قريب. ورأيتُ أولى المواضع به أن يذكر عقيب المجمل، فإنه المفتقر إلى البيان.

والنظرُ في حدّ البيان، وجواز تأخيره، والتدرج في إظهاره، وفي طريق ثبوته. فهذه أربعة أمور، نرسم في كل واحد منها مسألة:

مسألة: [في حد البيان]:

اعلم أن البيان عبارةٌ عن أمرٍ يتعلّق بالتعريف والإعلام، وإنما يحصل الإعلام

بدليل، والدليلُ محصِّل للعلم. فههنا ثلاثة أمور: إعلام، ودليل يحصل به الإعلام، وعِلْمٌ يحصل من الدليل.

فمن الناس من جعل البيان عبارةً عن التعريف، فقال في حدّه إنه «إخراجُ الشيء من حيّز الإشكال إلى حيز التجلّي».

ومنهم من جعله عبارةً عما به تحصل المعرفة فيما يحتاج إلى المعرفة، أعني الأمور التي ليست ضرورية، وهو الدليل، فقال في حدّه: «إنه الدليلُ الموصلُ بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه» وهو اختيار القاضي[١].

ومنهم من جعله عبارة عن نفس العلم، وهو تبيُّن الشيء، فكأن البيانَ عنده والتَّبيُّن واحد[٢].

ولا حجرَ في إطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة. إلا أن الأقرب إلى اللغة، وإلى المتداوَل بين أهل العلم، ما ذكره القاضي[٣]، إذ يقال لمن دلّ غيره على الشيء: «بيّنَه له» و«هذا بيان منك، لكنه لم يتبين» وقد قال تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨] وأراد به القرآن.

وعلى هذا فبيان الشيء قد يكون بعبارات وُضِعَتْ بالاصطلاح، فهي بيانٌ في حق من تقدّمت معرفته بوجه المواضعة.

وقد يكون بالفعل والإشارةِ والرمزِ، إذ الكلُّ دليلٌ ومبين. ولكن صار في عرف المتكلمين مخصوصاً بالدلالة بالقول، فيقال: له بيانٌ حسنٌ، أي كلامٌ حسن رشيقُ الدلالة على المقاصد والأغراض.

واعلم أنه ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد، بل أن يكون بحيث إذا سُمِعَ وتُؤُمِّل وعُرِفَتِ المواضعةُ فيه صح أن يعلم به. ويجوز أن يختلف الناس في تبيُّنِ ذلك وتعرُّفه.

[البيان الابتدائي]:

وليس من شرط البيان أن يكون بياناً لمشكل، لأن النصوص المعرِبةَ عن الأمور ابتداءً بيان، وإن لم يتقدّم فيها إشكال. وبهذا يبطلُ قول من حدّه أنه «إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيِّز التجلي» فذلك ضرب من البيان، وهو بيانُ المجمل فقط.

---

(١) التقريب (٣/ ٣٧٠).

(٢) الرسالة ص (٢١).

(٣) التقريب (٣/ ٣٧٠).

[طرق البيان]:

واعلم: أن كلّ مفيدٍ: من كلام الشارع، وفعله، وسكوتِهِ، واستبشارِهِ، حيث يكون دليلاً، وتنبيههِ بفحوى الكلام على علّة الحكم، كل ذلك بيان، لأن جميع ذلك دليل، وإن كان بعضُها يفيدُ غلبةَ الظن. فهو من حيث إنه يفيد العلمَ بوجوب العملِ قطعاً؛ دليل وبيان، وهو كالنص. نعم: كل ما لا يفيد علماً ولا ظنّاً ظاهراً فهو مجمل، وليس ببيان، بل هو محتاج إلى البيان.

والعموم يفيد ظنّ الاستغراق عند القائلين به، لكنه يحتاج إلى البيان ليصير الظنُّ علماً فيُتحقَّق الاستغراق، أو يتبيّن خلافه فيُتحقَّق الخصوص. وكذلك الفعل يحتاج إلى بيانٍ يتقدَّمه أنه أريد به بيانُ الشرع، لأن الفعل لا صيغة له.

مسألة: [في تأخير البيان]:

لا خلاف أنه لا يجوز تأخيرُ البيان عن وقتِ الحاجة، إلا على مذهب من يجوِّز تكليف المحال.

أما تأخيرُه إلى وقت الحاجة فجائز عند أهل الحق، خلافاً للمعتزلة، وكثير من أصحاب أبي حنيفة، وأصحاب الظاهر[١]. وإليه ذهب أبو إسحاق المروزي[٢] وأبو بكرٍ الصَّيرَفي[٣].

وفرّق جماعة بين العامّ والمجمل، فقالوا: يجوز تأخيرُ بيان المجمل، إذ لا يحصُل من المجمل جهل. وأما العامُّ فإنه يوهم العموم، فإذا أريد به الخصوص فلا ينبغي أن يتأخّر بيانه، مثل قوله: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٦] فإنه إن لم يقترن به البيانُ له أوْهَمَ جوازَ قتل غير أهل الحرب، وأدّى ذلك إلى قتلِ من لا يجوز قتلُه. والمجملُ مثل قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ﴾ [الأنعام: ١٤١] يجوز تأخير بيانه؛ لأن «الحقَّ» مجملٌ لا يسبق إلى الفهم منه شيء، وهو كما لو قال: حُجّ في هذه السنةِ كما سأُفَصِّله، أو: اقتل فلاناً غداً بآلة سأعيّنها من سيفٍ أو سكين.

---

(١) أصول السرخسي (٢/ ٢٨)، والمعتمد (١/ ٣٤٢)، والأحكام لابن حزم (١/ ٨٤)، والأحكام للآمدي (٢/ ١٨٢).

(٢) إبراهيم بن أحمد أبو إسحاق، تتلمذ على ابن سريج، فقيه عدّ من كبار فقهاء الشافعية، انتقل إلى مصر، توفي سنة (٣٤٠هـ) انظر طبقات الشافعية للأسنوي (٢/ ٣٧٥).

(٣) محمد بن عبد اللَّه البغدادي، تتلمذ على ابن سريج، أصولي، توفي بمصر سنة (٣٣٠) انظر طبقات الشافعية للأسنوي (٢/ ١٢٢).

وفرّق طوائفُ بين الأمر والنهي، وبين الوعد والوعيد، فلم يجوّزوا تأخير البيان في الوعد والوعيد.

ويدلّ على جواز التأخير مسالك:

المسلك الأول: أنه لو كان ممتنعاً لكان لاستحالته في ذاته، أو لإفضائه إلى محال، وكل ذلك يُعْرَفُ بضرورةٍ أو نظر، وإذا انتفى المسلكان ثبت الجواز.

وهذا دليل يستعمله القاضي في مسائل كثيرة.

وفيه نظر، لأنه لا يورث العلمَ ببطلانِ الإحالةِ، ولا بثبوت الجواز، إذ يمكن أن يكون وراء ما ذكره وفصّله دليل على الإحالة لم يخطر له، ولا يمكن أن لا يكون دليلٌ لا على الإحالة، ولا على الجواز. فعدمُ العلم بدليلِ الجواز لا يُثْبِت الإحالة. وكذلك عدمُ العلم بدليل الإحالة لا يُثبت الجواز، بل عدم العلم بدليل الإحالة لا يكون علماً بعدم الإحالة، فلعل عليه دليلاً لم نعرفه، بل لو عرفنا انتفاءَ دليل الإحالة لم يثبت الجواز، بل لعلّه محال وليس عليه دليل يعرفه آدمي، فمن أين يجب أن يكون كل جائز ومحال في مقدور الآدمي معرفته؟

المسلك الثاني: أنه إنما يحتاج إلى البيان للامتثال وإمكانه، ولأجله يُحتاج إلى القدرة والآلة، ثم جاز تأخير القدرةِ وخلقِ الآلة، فكذلك البيان.

وهذا أيضاً ذكره القاضي، وفيه نظر، لأنه إنما ينفع لو اعترف الخصم بأنه يحيله لتعذر الامتثال، ولعلّه يحيله لما فيه من تجهيل، أو لكونه لغواً بلا فائدة، أو لسبب آخر، وليس في تسليمِهِ تعليلَ القدرة والآلة بتأتّي الامتثال ما يُلْزِمُه تعليلَ غيره به.

المسلك الثالث: الاستدلال على جوازه بوقوعه في القرآن والسنة، قال اللَّه تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨، ١٩] و«ثمّ» للتأخير. وقال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١] وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] وإنما أراد بقرة معيّنة، ولم يفصِّل إلا بعد السؤال. وقال تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١] الآية ـ وإنما أراد بذي القربى: بني هاشم، وبني المطّلب، دون بني أمية، وكل من عدا بني هاشم. فلما مَنَعَ بني أميّة وبني نوفل، وسئل عن ذلك، قال: «**إنّا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا إسلام، ولم نَزَلْ هكذا**». وشبك بين أصابعه[1] وقال تعالى في قصة نوح: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾ [هود: ٤٦] بَيَّنَ بعد أنْ توهَّم أنه من أهله.

---

(١) أخرجه أبو داود في السنن (٣/ ١٤٦) رقم (٢٩٨٠)، وانظر فتح الباري (٦/ ٢٤٥).

وأما السنن، فبيانُ المرادِ بقوله: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣] بصلاة جبريل في يومين، بَيْنَ الوقتين، وقولُه عليه السلام: «**ليسَ في الخُضراوات صدقة**»[١] ثم قال بعد ذلك: «**ليس فيما دون خمسة أوْسُق صدقة**» وقال: «**في أربعين شاةً شاةٌ**»[٢] و«**خذوا عني مناسككم**»[٣] كلُّه ورد متأخراً عن قوله: ﴿ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣] ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ ﴾ [آل عمران: ٩٧] الآية. وقال: ﴿ وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ﴾ [التوبة: ٤١] وهو عامّ، ثم ورد بعده ﴿ لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ ﴾ [التوبة: ٩١] وكذلك جميع الأعذار.

وكذلك أمرُ النكاحِ، والبيعِ، والإرث: وَرَدَ أوّلاً أصلُها، ثم بيَّن النبيُّ عليه السلام بالتدريج من يرث ومن لا يرث، ومن يحل نكاحه ومن لا يحل، وما يصحُّ بيعه وما لا يصح. وكذلك كلُّ عامٍّ ورد في الشرع، فإنما ورد دليلُ خصوصِه بعده.

وهذا مسلك لا سبيل إلى إنكاره؛ وإن تطرّق الاحتمال إلى أحد هذه الاستشهادات بتقدير اقتران البيان فلا يتطرّق إلى الجميع.

المسلك الرابع: أنه يجوز تأخير النسخ بالاتفاق، بل يجبُ تأخيره، لا سيّما عند المعتزلة، فإن النسخ عندهم بيانٌ لوقت العبادة، ويجوز أن يَرِدَ لفظٌ يدلُّ على تكرُّر الأفعال على الدوام، ثم يُنْسَخَ ويقطعَ الحكم بعد حصول الاعتقاد بلزوم الفعل على الدوام لكن بشرط أن لا يرد نسخ، وهذا أيضاً واقع.

فهذه الأدلّةُ واقعةٌ دالة على جواز تأخيرِ البيان عن كل ما يحتاجُ إلى البيان: من عامٍّ، ومجملٍ ومجازٍ، وفعلٍ متردّد، وشرطٍ مطلقٍ غير مقيّد. وهو أيضاً دليل على من جوّز في الأمر دون الوعد والوعيد، وعلى من قال بعكس ذلك.

وللمخالف أربع شُبَه:

الشبهة الأولى: قالوا: إن جوّزتم خطابَ العربيّ بالعجمية، والفارسي بالزنجية، فقد ركبتم بعيداً وتعسَّفتُم. وإن منعتم: فما الفرق بينه وبين مخاطبة العربي

(١) أخرجه الدارقطني في السنن (٢/ ٩٤) رقم (١) والبيهقي في السنن (٤/ ١٢٩) رقم (٧٢٧٤)، وابن أبي شيبة في المصنف رقم (١٠٠٤١).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٥٢٧) رقم (١٣٨٦) وابن ماجه في السنن (١/ ٥٧٧) رقم (١٨٠٥)، وأبو داود في السنن (٢/ ٩٩) رقم (١٥٧٢)، والترمذي في الجامع الصحيح (٣/ ١٧) رقم (٦٢١).

(٣) أخرجه مسلم في الصحيح (٢/ ٩٤٣) رقم (١٢٩٧)، والنسائي في السنن الكبرى (٢/ ٤٢٥) رقم (٤٠١٦)، والبيهقي في السنن (٥/ ١٢٥) رقم (٩٣٠٧).

بلفظ مجملٍ لا يفهم معناه، ولكن يسمع لفظه، ويلزم منه جوازُ خطابه بلغةٍ هو واضعُهَا وحده إلى أن يبيّن.

والجواب من وجهين:

أحدهما: وهو الأَوْلى، أنهم لِمَ قالوا: قولُه: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] كالكلام بلغةٍ لا تُفْهَمُ، مع أنه يَفْهمُ أصلَ الإيجاب، ويَعْزِمُ على أدائه، وينتظِرُ بيانه وقت الحصاد. فالتسوية بينهما تعسُّفٌ وظلم.

الجواب الثاني: أنا نجوّز للنبي عليه السلام أن يخاطب جميع أهل الأرض من الزنج والترك، بالقرآن، ويشعِرُهم أنه يشتمل على أوامر يعرِّفهم بها المترجِم. وكيف يبعد هذا ونحن نجوِّز كونَ المعدوم مأموراً على تقدير الوجود؟ فأمر العجم على تقدير البيان أقرب. نعم لا يجعل ذلك خطاباً، بل إنما يسمّى خطاباً إذا فَهِمَهُ المخاطب، والمخاطَبُ في مسألتنا فَهِمَ أصل الأمر بالزكاة، وجهل قدر الحق الواجب عند الحصاد. وكذلك قوله تعالى: ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ [البقرة: ٢٣٧] مفهوم، وتردّده بين الزوج والوليّ معلوم، والتعيين منتظر.

فإن قيل: فليَجُزْ خطابُ المجنونِ والصبي.

قلنا: أما من لا يفهم فلا يسمّى مخاطَباً، ويسمّى مأموراً، كالمعدوم على تقدير الوجود، وكذلك الصبيّ مأمور على تقدير البلوغ، أعني من علم اللَّه أنه سيبلغ. أما الذي يَفْهَمُ ويعلم اللَّه ببلوغه، فلا نحيل أنه يقال له: إذا بلغت فأنت مأمور بالصلاة والزكاة. والصبا لا ينافي مثلَ هذا الخطاب، وإنما ينافي خطاباً يعرّضه للعقاب في الصبا.

الشبهة الثانية: قولهم: الخطابُ يراد لفائدة، وما لا فائدة فيه فيكون وجوده كعدمه. ولا يجوز أن يقول: أبجد هوّز، ويريد به وجوب الصلاة والصوم، ثم يبيّنه بعده، لأنه لغو من الكلام. وكذلك المجمل الذي لا يفيد.

قلنا: إنما يجوز الخطاب بمجملٍ يفيد فائدة ما، لأن قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] يعرف منه وجوب الإِيتاءِ، ووقته، وأنه حقُّ المال، فيمكن العزمُ فيه على الامتثال، والاستعداد له. ولو عزم على تركه عصى. وكذلك مطلق الأمر إذا ورد، ولم يتبيّن أنه للإيجاب أو الندب، أو أنه على الفور أو التراخي، أو أنه للتكرار أو للمرة الواحدة، أفاد علمَ اعتقادِ الأصل، ومعرفةَ التردُّد بين الجهتين. وكذلك ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ [البقرة: ٢٣٧] يُعرِّف إمكان سقوط المهر بين الزوج والولي. فلا يخلو عن أصل الفائدة، وإنما يخلو عن

كمالها، وذلك غير مستنكر. بل هو واقع في الشريعة والعادة، بخلاف قوله: أبجد، هوز، فإن ذلك لا فائدة له أصلاً.

الشبهة الثالثة: أنه لا خلاف في أنه لو قال: «**في خمس من الإبل شاة**»(١) وأراد خمساً من الأفراس، لا يجوز ذلك، وإن كان بشرط البيان بعده، لأنه تجهيل في الحال، وإيهامٌ لخلاف المراد. فكذلك قوله: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] يوهم قتلَ كل مشرك، وهو خلاف المراد، فهو تجهيل في الحال. ولو أراد بالعشرة سبعةً كان ذلك تجهيلاً، وإن كان ذلك جائزاً إن اتصل الاستثناء به بأن يقول: عشرةٌ إلا ثلاثة. وكذلك العمومُ للاستغراق في الوضع: إنما يراد به الخصوصُ بشرط قرينةٍ متصلة مبيِّنة، فأما إرادةُ الخصوص دون القرينة، فهو تغيير للوضع.

وهذا حجةُ مَنْ فرّق بين العام والمجمل.

والجوابُ أن العموم لو كان نصّاً في الاستغراق لكان كما ذكرتموه، وليس كذلك، بل هو «مجمل» عند أكثر المتكلمين، متردِّدٌ بين الاستغراق والخصوص. وهو «ظاهر» عند أكثر الفقهاء في الاستغراق، وإرادةُ الخصوص به من كلام العرب. فإن الرجل قد يعبّر بلفظ العموم عن كل ما تمثَّل في ذهنه وحضَرَ في فكره، فيقول مثلاً: «ليس للقاتِلِ من الميراث شيء» فإن قيل له: فالجلّادُ والقاتِلُ قصاصاً لِمَ يرث؟ فيقول: ما أردت هذا، ولم يخطر لي بالبال. ويقول: «للبنت النصف من الميراث» فيقال: فالبنتُ الرقيقةُ والكافرة لا ترث شيئاً. فيقول: ما خطر ببالي هذا، وإنما أردتُ غيرَ الرقيقةِ والكافرة. ويقول: الأب إذا انفردَ يرث المال أجْمَعَ. فيقال: والأب الكافرُ أو الرقيقُ لا يرث. فيقول: إنما خطر ببالي الأب غير الرقيق والكافر. فهذا من كلام العرب. وإذا أراد السبعةَ بالعشرةِ فليس من كلام العرب. فإذا اعتقد العمومَ قطعاً فذلك لجهله، بل ينبغي أن يعتقد أنه ظاهر في العموم، محتمِلٌ للخصوص. وعليه الحُكم بالعمومِ إنْ خُلِّيَ والظاهرَ، وينتظِرُ أن ينبَّه على الخصوص أيضاً.

الشبهة الرابعة: أنه إن جاز تأخير البيان إلى مدة مخصوصة، طويلةً كانت أو قصيرة، فهو تحكّم؛ وإن جاز إلى غير نهاية، فربما يُختَرَمُ النبي عليه السلام قبل البيان، فيبقى العامل بالعموم في ورطةِ الجهل، متمسِّكاً بعمومِ ما أُريد به العموم.

قلنا: النبي عليه السلام لا يؤخر البيان إلا إذا جُوِّزَ له التأخير أو أُوجِب وعُيِّن له وقت البيان، وعَرَفَ أنه يبقى إلى ذلك الوقت. فإن اختُرِمَ قبل البيان بسببٍ من

(١) أخرجه أبو داود في السنن (٢/ ٩٨) رقم (١٥٦٨)، وابن ماجه في السنن (١/ ٥٧٣) رقم (١٧٩٨)، والحاكم في المستدرك (١/ ٥٤٩) رقم (١٤٤٢)، وابن خزيمة في الصحيح (٤/ ٨٠) رقم (١٠٨).

الأسباب فيبقى العبد مكلّفاً بالعموم عند من يرى العموم ظاهراً، ولا يلزمه حكمُ ما لم يبلغه، كما لو اختُرِم قبل النسخ لما أُمِرَ بنسخِهِ، فإنه يبقى مكلفاً به دائماً. فإن أحالوا اخترامه قبل تبليغ النسخ فيما أنزل عليه النسخ فيه، فيستحيل أيضاً اخترامه قبل بيان الخصوص فيما أريد به الخصوص، ولا فرق.

مسألة: [التدرج في البيان]:

ذهب بعض المجوّزين لتأخير البيان في العموم إلى منع التدريج في البيان، فقالوا: إذا ذَكَرَ إخراجَ شيء من العموم، فينبغي أن يَذكُرَ جميعَ ما يخرج، وإلا أوهم ذلك استعمال العموم في الباقي.

وهذا أيضاً غلط، بل من توهَّم ذلك فهو المخطئ؛ فإنه كما كان يجوّز الخصوص، فإنه ينبغي أن يبقى مجوّزاً له في الباقي، وإن أخرج البعض، إذ ليس في إخراج البعض تصريحٌ بِحَسْم سبيل الإخراج لشيءٍ آخر، كيف وقد نزل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] فسُئل النبي عليه السلام عن الاستطاعة فقال: «**الزاد والراحلة**»[(١)] ولم يتعرّض لأمن الطريق، والسلامة، وطَلَب الخفارة. وذلك يجوز أن يتبين بدليل آخر بعده. وقال تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] ثم ذَكَرَ النصابَ بعده، ثم ذكر الحِرْزَ بعد ذلك، وكذلك كان يخرج شيئاً من العموم على حسب وقوع الوقائع. وكذلك يخرج من قوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] أهلَ الذمة مرة، والعسيفَ مرة، والمرأةَ مرة أخرى، وكذلك على التدريج. ولا إحالة في شيء من ذلك.

فإن قيل: فإذا كان كذلك فمتى يجب على المجتهد الحُكم بالعموم، ولا يزال منتظراً لدليل بعده؟

قلنا: سيأتي ذلك في كتاب العموم والخصوص إن شاء اللَّه.

مسألة: [هل يجب كون طريق ثبوت البيان بدرجة ثبوت المبيّن؟]

لا يشترط أن يكون طريقُ البيانِ للمجمل، والتخصيصِ للعموم، كطريق المجمل والعموم، حتى يجوزَ بيانُ مجملِ القرآن وعمومهِ وما ثبتَ بالتواتُر بَخبرِ الواحد، خلافاً لأهل العراق، فإنهم لم يجوّزوا تخصيص عموم القرآن، والمتواتر، بخبر الواحد[(٢)]. وأما المجملُ فيما تعمُّ به البلوى، كأوقات الصلاة وكيفيتها، وعدد

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٦٠٩) رقم (١٦١٢)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٩٦٧) رقم (٢٨٩٦)، والترمذي في الجامع الصحيح (٣/ ١٧٧) رقم (٢٨٩٦).
(٢) كشف الأسرار (٣/ ٢٢٣).

ركعاتها، ومقدار واجِب الزكاة، وجنسِها وأوقاتها، فإنهم قالوا: لا يجوز أن يبين إلا بطريق قاطع[١]. وأما ما لا تعمُّ به البلوى، كقطع يد السارق، وما يجب على الأئمة في الحدود، وكأحكام المكاتَب والمدبّر، فيجوز أن يبيَّن بخبر الواحد. وهذا يتعلّق طرف منه بطريق التخصيص، وسيأتي في القسم الرابع، وطرفٌ يتعلق بما تعمّ به البلوى. وقد ذكرناه في «كتاب الأخبار».

(١) أصول السرخسي (١/ ٣٦٨).

القسم الثاني

من الفن الأول
في الظَّاهر والمؤوَّل

اعلم أنّا بيّنّا أن اللفظ الدالّ الذي ليس بمجمل: إما أن يكون نصاً، وإما أن يكون ظاهراً. والنصُّ هو الذي لا يحتمل التأويل، والظاهرُ هو الذي يحتمله. فهذا القدْرُ قد عرفتَهُ على الجملة. وبقي عليك الآن أن تعرف اختلاف التعارف في إطلاق لفظ «النص» وأن تعرف حدّه، وحدّ الظاهر، وشرطَ التأويل المقبول.

[بيان المراد بالنصِّ والظاهر]:

فنقول: «النصُّ» اسم مشترك، يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه:

الأول: ما أطلقه الشافعي رحمه اللَّه، فإنه سمّى الظاهِر نصّاً، وهو منطبق على اللغة، ولا مانع منه في الشرع. والنصُّ في اللغة بمعنى الظهور، تقول العرب: نصَّت الظبيةُ رأسها، إذا رفعته، وأظهرته. وسمّي الكرسيّ منصَّةً إذْ تظهر عليه العروس، وفي الحديث «**كانَ رسول اللَّه ﷺ يسيرُ العَنَقَ**[1] **فإذا وَجَدَ فُرْجَةً**[2] **نَصَّ**»[3].

فعلى هذا: حدُّه حدّ الظاهر: وهو اللفظ الذي يغلِب على الظن فهمُ معنىً منه، من غير قطع. فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب: ظاهرٌ ونص.

الثاني: وهو الأشهر: ما لا يتطرّق إليه احتمال أصلاً، لا على قرب، ولا على بعد، كالخمسة مثلاً، فإنه نص في معناه، لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد. ولفظ «الفرس» لا يحتمل الحمار والبعير وغيره. فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة، سُمِّي بالإضافة إلى معناه «نصاً» في طرفي الإثبات والنفي: أعني في إثبات المسمَّى، ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم. فعلى هذا: حدُّه: «اللفظ

(١) العَنَق: السير المنبسط. انظر لسان العرب (١٠/ ٢٧٣).

(٢) نصّ: رفع ناقته في السير. انظر لسان العرب (٧/ ٩٨).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٦٠٠) رقم (١٥٨٣)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٩٣٦) رقم (١٢٨٦).

الذي يُفْهَمُ منه على القطع معنىً». فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص.

ويجوز أن يكون اللفظ الواحدُ: نصّاً، وظاهراً، ومجملاً، لكن بالإضافة إلى ثلاثةِ معانٍ، لا إلى معنى واحد.

الثالث: التعبير بالنصّ عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل. أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل، فلا يخرج اللفظ عن كونه نصّاً.

فكأنَّ شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرّق إليه احتمالٌ أصلاً، وبالوضع الثالث: أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص، وهو المعتضدُ بدليل. ولا حَجْر في إطلاق اسم النص على هذه المعاني الثلاثة، لكن الإطلاق الثاني أوجه وأشهر، وعن الاشتباه بالظاهر أبعد.

هذا هو القول في النص والظاهر.

[التأويل]:

أما القول في التأويل فيستدعي تمهيدَ أصلٍ، وضربَ أمثلة.

أما التمهيد: فهو أن التأويل عبارة عن احتمالٍ يعضدُه دليلٌ يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر. ويشبه أن يكون كلُّ تأويلٍ صَرْفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز.

وكذلك تخصيصُ العموم: يردُّ اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز. فإنه إن ثبت أن وضعه وحقيقتَهُ للاستغراق، فهو مجازٌ في الاقتصار على البعض، فكأنه ردٌّ له إلى المجاز. إلا أن الاحتمال تارةً يقرب، وتارة يبعُد، فإن قرب كفى في إثباته دليل قريب، وإن لم يكن بالغاً في القوة؛ وإن كان بعيداً افتقر إلى دليل قويّ يَجْبُرُ بُعْدَهُ، حتى يكون ركوب ذلك الاحتمالِ البعيد أغلبَ على الظن من مخالفة ذلك الدليل. وقد يكون ذلك الدليل قرينةً، وقد يكون قياساً، وقد يكون ظاهراً آخر أقوى منه.

وربَّ تأويل لا ينقدح إلا بتقدير قرينة، وإن لم تُنْقَلِ القرينةُ، كقوله عليه السلام: «**إنما الربا في النسيئة**»[1] فإنه يحمل على مختلفي الجنس، ولا ينقدح هذا التخصيصُ إلا بتقدير واقعةٍ وسؤالٍ عن مختلفي الجنس، ولكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة إذا اعتضد بنص. وهو قوله عليه السلام: «**لا تبيعوا البُرّ بالبُرّ إلا سواءً بسواءٍ**»[2] فإنه نصٌّ في إثبات ربا

(١) سبق تخريجه (١/ ١٨٤).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن (٥/ ٢٧٦) رقم (١٠٢٥٦)، وابن أبي شيبة في المصنف (٤/ ٤٩٦) رقم (٢٢٤٨٤)، وانظر فتح الباري (٤/ ٣٧٨).

الفضل. وقوله: «**إنما الربا في النسيئة**» حصر للربا في النسيئة، ونفي لربا الفضل. فالجمع بالتأويل البعيد الذي ذكرناه أولى من مخالفة النص. ولهذا المعنى كان الاحتمال البعيد كالقريب في العقليات، فإن دليلَ العقل لا تمكن مخالفته بوجهٍ ما، والاحتمالُ البعيد يمكن أن يكون مراداً باللفظ بوجه ما.

فلا يجوز التمسك في العقليات إلا بالنص بالوضع الثاني، وهو الذي لا يتطرق إليه احتمال قريب ولا بعيد. ومهما كان الاحتمالُ قريباً، وكان الدليل أيضاً قريباً، وجب على المجتهد الترجيح، والمصير إلى ما يغلب على ظنه. فليس كل تأويل مقبولاً بوسيلة كلّ دليل، بل ذلك يختلف، ولا يدخل تحت ضبط، إلا أنا نضرب أمثلة فيما يرتضىٰ من التأويل وما لا يرتضى. ونرسم في كل مثالٍ مسألة، ونذكر لأجل المثال: عشْرَ مسائل: خمسةً في تأويل الظاهر، وخمسة في تخصيص العموم.

مسألة: [فساد التأويل الذي تتكاثر القرائن الدافعة له]:

التأويلُ وإن كان محتملاً فقد تجتمع قرائنُ تدلُّ على فساده. وآحاد تلك القرائن لا تدفعه، لكن يخرُجُ بمجموعها عن أن يكون منقدحاً غالباً.

مثاله: قولُه عليه السلام لغيلان[١]، حين أسلم على عشر نسوة: «**أمسك أربعاً، وفارق سائرهن**»[٢]، وقولُه عليه السلام لفيروز الديلمي[٣] حين أسلم على أختين: «**أمسك إحداهما وفارِقِ الأخرى**»[٤] فإن ظاهر هذا يدلّ على دوام النكاح، فقال أبو حنيفة: أراد به ابتداءَ النكاح، أي أمسكْ أربعاً، فانكحهن، وفارقْ سائرهن، أي انقطع عنهن ولا تنكحهن. ولا شك في أن ظاهِر لفظ الإمساك الاستصحابُ والاستدامة. وما ذكره أيضاً محتَمَل، ويعتضد احتمالُه بالقياس، إلا أن جملةً من القرائن عضدت الظاهر، وجعلته أقوى في النفس من التأويل.

أولها: أنا نعلم أن الحاضرين من الصحابة لم يسبق إلى أفهامهم من هذه الكلمة إلا الاستدامة في النكاح، وهو السابق إلى أفهامنا، فإنا لو سمعناه في زماننا لكان هو السابق إلى أفهامنا.

---

(١) غيلان بن سلمة بن معتب بن مالك الثقفي، كان من الحكماء أسلم بعد الفتح، مات في خلافة عمر انظر الإصابة (٣/ ١٨٩).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن (٧/ ١٨٤) رقم (١٣٨٣٣).

(٣) فيروز الديلمي، فارسي الأصل، استوطن اليمن، وتحالف مع حمير، قتل الأسود العنسي الكذاب، انتقل إلى مصر، وتوفي في بيت المقدس زمن عثمان انظر الإصابة (٣/ ٣١١).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٣/ ٥٦٣) رقم (١٥٧)، وانظر التمهيد لابن عبد البر (١٢/ ٥٩).

الثاني: أنه قابَلَ لفظ الإمساك بلفظ المفارقة، وفوّضه إلى اختياره، فليكن الإمساك والمفارقة إليه. وعندهم: الفراقُ واقع، والنكاح لا يصحُّ إلا برضا المرأة.

الثالث: أنه لو أراد ابتداءَ النكاح لذكر شرائطه، فإنه كان لا يؤخّر البيان عن وقت الحاجة. وما أحوجَ جديدَ العهد بالإسلام إلى أن يعرف شروط النكاح.

الرابع: أنه لا يُتَوَقَّعُ في اطراد العادة انسلاكُهُنَّ في رِبقةِ الرضا على حسب مراده، بل ربما كان يمتنع جميعهن، فكيف أطلق الأمر مع هذا الإمكان؟

الخامس: أن قوله: «**أمسك**» أمر، وظاهره الإيجاب، فكيف أوجب عليه ما لم يجب، ولعلّه أراد أن لا ينكح أصلاً.

السادس: أنه ربما أراد أن لا ينكحهن بعد أن قضى منهن وطراً، فكيف حصره فيهنَّ؟ بل كان ينبغي أن يقول: انكح أربعاً ممن شئت من نساء العالم من الأجنبيات، فإنهنّ عندك كسائر نساء العالم.

فهذه وأمثالها من القرائن ينبغي أن يلتفت إليها في تقرير التأويل وردّه. وآحادُها لا تُبطِل الاحتمال، لكن المجموعُ يشكك في صحة القياس المخالِفِ للظاهر، ويصير اتباعُ الظاهر بسببها أقوى في النفس من اتباع القياس.

والإنصاف أن ذلك يختلف بتنوع أحوال المجتهدين، وإلا فلسنا نقطع ببطلان تأويل أبي حنيفة مع هذه القرائن، وإنما المقصود تذليل الطريق للمجتهدين.

[مسألة]:

من تأويلاتهم في هذه المسألة أن الواقعة ربما وقعت في ابتداء الإسلام، قبل الحصر في عدد النساء، فكان على وفق الشرع، وإنما الباطل من أنكحة الكفار ما يخالف الشرع، كما لو جَمَعَ في صفقةٍ واحدة بين عشر نسوةٍ بَعْد نزول الحصر.

فنقول: إذا سُلّمَ هذا أمكن القياسُ عليه، لأن قياسهم يقتضي اندفاع جميع هذه الأنكحة، كما لو نكح أجنبيّتين، ثم حدث بينهما أُخُوَّةٌ برضاعٍ، اندفع النكاح ولم يتخير.

ومع هذا فنقول: هذا بناءُ تأويل على احتمال من غير نقل، ولم يثبت عندنا رَفْعُ حَجْرٍ في ابتداء الإسلام. ويشهد له أنه لم يُنْقَلْ عن أحدٍ من الصحابة زيادةٌ على أربعٍ، وهم الناكحون، ولو كان جائزاً لفارقوا عند نزول الحصر، ولأوشك أن يُنْقَلَ ذلكَ. وقوله تعالى: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۗ﴾ [النساء: ٢٣] أراد به زمان الجاهلية. هذا ما ورد في التفسير.

فإن قيل: فلو صح رفعُ حجرٍ في ابتداء الإسلام هل كان هذا الاحتمالُ مقبولاً؟

قلنا: قال بعض أصحابنا الأصوليين: لا يقبل، لأن الحديث استقلَّ حجّة، فلا يُدْفَعُ بمجرد الاحتمال، ما لم ينقل وقوعُ نكاحِ غيلانَ قبل نزول الحَجْر.

وهذا ضعيف، لأن الحديث لا يستقلُّ حجةً ما لم ينقل تأخُّرُ نكاحِهِ عن نزول الحصر، لأنه إن تقدّم فليس بحجّة، وإن تأخّر فهو حجّة، فليس أحد الاحتمالين أولى من الآخر، ولا تقوم الحجّة باحتمال يعارضه غيره.

مسألة: [هل يشترط في التأويل الصحيح أن لا يعود على الأصل بالإبطال؟]

قال بعض الأصوليين: كل تأويل يرفع النص، أو شيئاً منه، فهو باطل.

ومثاله:

تأويل أبي حنيفة في مسألة الإبدال، حيث قال عليه الصلاة والسلام: «**في أربعين شاةً شاةٌ**»[١] فقال أبو حنيفة: الشاةُ غير واجبة، وإنما الواجب مقدار قيمتها من أيِّ مالٍ كان[٢]. قال: فهذا باطل، لأن اللفظ نصّ في وجوب شاةٍ، وهذا رفعُ وجوب الشاة، فيكون رفعاً للنص. فإن قوله: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] للإيجاب، وقوله عليه السلام: «**في أربعين شاة شاة**» بيان للواجب؛ وإسقاطُ وجوب الشاة رفعٌ للنصّ.

وهذا غير مرضيٍّ عندنا، فإن وجوب الشاة إنما يسقط بتجويز الترك مطلقاً، فأما إذا لم يجز تركها إلا ببدل يقوم مقامها فلا تخرج الشاة عن كونها واجبة، فإن من أدّى خصلَة من خصال الكفارة المخيّر فيها فقد أدّى واجبها، وإن كان الوجوبُ يتأدَّى بخصلةٍ أخرى، فهذا توسيع للوجوب لا إسقاط للوجوب، والواجب الموسّع والمخيّر واجب. نعم هذا يرفع تعيين الوجوب في الشاة لا أصل الوجوب، واللفظ نص في أصل الوجوب، لا في تعيينه وتضييقه، ولعلّه ظاهرٌ في التعيين، محتمِلٌ للتوسيع والتخيير، وهو كقوله: «**وليستنجِ بثلاثةِ أحجار**»[٣]. فإن إقامة المَدَرِ[٤] مُقامَه لا يُبْطل وجوبَ الاستنجاء. لكن الحجرَ آلةٌ يجوز أن يتعيّن، ويجوز أَن يتخير بينه وبين ما في معناه. نعم: إنما ينكر الشافعي هذا التأويل، لا من حيث إنه نصٌّ لا يحتَمَلِ التأويل، لكن من وجهين:

---

(١) سبق تخريجه ص (٣٣).
(٢) فتح القدير (١/ ٥٠٧).
(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٧٠) رقم (١٥٤)، وابن ماجه في السنن (١/ ١١٤) رقم (٣١٤)، والنسائي في السنن الكبرى (١/ ٧٢) رقم (٤٣)، وأبو داود في السنن (١/ ٣١) رقم (٧)، والدارمي في السنن (١/ ١٨٢) رقم (٦٧٤).
(٤) الطين اليابس انظر لسان العرب (٥/ ١٦٢).

أحدهما: أن دليل الخصم: أن المقصود سدُّ الخَلّةِ.

ومُسَلَّمٌ أن سدّ الخلّة مقصود، لكن غير مسلّم أنه كلّ المقصود، فلعلّه قصد مع ذلك: التَّعبُّدَ بإشراك الفقير في جنس مال الغنيّ. فالجمع بين الظاهر وبين التعبُّدِ ومقصودِ سَدِّ الخَلَّةِ أغلبُ على الظن في العبادات، لأن العبادات مبناها على الاحتياط من تجريد النظر إلى مجرد سدّ الخلة.

الثاني: أن التعليل بسدّ الخلَّة مستنبطٌ من قوله: «**في أربعين شاةً شاةٌ**» وهو استنباط يعود على أصل النصّ بالإبطال، أو على الظاهر بالرفع. وظاهره وجوب الشاة على التعيين، فإبراز معنى لا يوافق الحكم السابق إلى الفهم من اللفظ لا معنى له، لأن العلَّة ما يوافق الحكم، والحكم لا معنى له إلا ما يدلّ عليه ظاهرُ اللفظ، وظاهرُ اللفظ يدلّ على تعيين الشاة، وهذا التعليل يدفع هذا الظاهر.

وهذا أيضاً عندنا في محل الاجتهاد، فإن معنى «سد الخلّة» ممّا يَسبق إلى الفهم من إيجاب الزكاة للفقراء. وتعيين الشاة يحتمل أن يكون للتعبّد، كما ذكر الشافعي رحمه اللَّه، ويحتمل أن لا يكون متعيناً، لكن الباعث على تعيينه شيئان:

أحدهما: أنه الأيسر على المُلّاك، والأسهل في العَادات، كما عَيَّنَ ذكرَ الحجر في الاستنجاء، لأنه أكثر في تلك البلاد وأسهل؛ وكما يقول المفتي لمن وجبت عليه كفارة اليمين: تصدق بعشرة أمداد من البرّ، لأنه يرى ذلك أسهل عليه من العتق، ويعلم من عادته أنه لو خير بينهما لاختار الإطعام على الإعتاق ليسره، فيكون ذلك باعثاً على تخصيصه بالذكر.

والثاني: أن الشاة معيارٌ لمقدار الواجب، فلا بدّ من ذكرها، إذ القيمة تُعرَفُ بها. وهي تُعْرَفُ بنفسها، فهي الأصل على التحقيق. ولو فسر النبي عليه الصلاة والسلام كلامه بذلك لم يكن متناقضاً، ولكان حكماً بأن البدل يجزئ في الزكاة. فهذا كلّه في محل الاجتهاد، وإنما تشمئز منه طباع من لم يأنس بتوسع العرب في الكلام، وظن اللفظ نَصّاً في كل ما يسبق إلى الفهم منه.

فليس يبطل الشافعي رحمه اللَّه هذا لانتفاء الاحتمال، لكن لقصور الدليل الذي يعضده، ولإمكانِ كونِ التعبُّد مقصوداً مع سدّ الخلة، ولأنه ذَكَرَ الشاة في خمس من الإبل، وليس من جنسه، حتى يكون للتسهيل. ثم في الجُبْرانِ ردّدَ بين شاتين وعشرين درهماً، ولم يردهم إلى قيمة الشاة، وفي خمس من الإبل لم يردّهم.

فهذه قرائن تدل على التعبّد، والباب باب العبادات، والاحتياط فيه أولى.

مسألة: [هل آية مصارف الزكاة نصٌّ في التشريك بينهم؟]

يقرب ممّا ذكرنا تأويلُ الآية في مسألة أصناف الزكاة، فقال قوم: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ [التوبة: ٦٠] نصٌّ في التشريك، ووجوب الاستيعاب، لأنه أضافه إليهم بلام التمليك[١]، وعطف بواو التشريك فالصرفُ إلى واحدٍ إبطال له.

وليس كذلك عندنا، بل هو عطف على قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِى ٱلصَّدَقَٰتِ فَإِنْ أُعْطُوا۟ مِنْهَا رَضُوا۟ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْا۟ مِنْهَآ إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ * وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا۟. . .﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ [التوبة: ٥٨ ـ ٦٠] يعني أن طمعهم في الزكاة مع خلوهم عن شروط الاستحقاق باطل. ثم عدّد شروط الاستحقاق ليبين مصرف الزكاة ومن يجوز صرف الزكاة إليه. فهذا محتَمَل، فإنْ مَنَعُه الشافعي فللقصور في دليل التأويل، لا لانتفاء الاحتمال.

فهذا وأمثاله ينبغي أن يسمّى «نصاً» بالوضع الأول أو بالثالث، أما بالوضع الثاني فلا.

مسألة: [هل آية كفارة الظهار نصٌّ في وجوب رعاية عدد المساكين؟]

قال قوم: قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤] نصٌّ في وجوب رعاية العدد، ومنْع الصرفِ إلى مسكين واحد في ستين يوماً[٢]. وقطعوا ببطلان تأويله.

وهو عندنا من جنس ما تقدّم، فإنه إن أبْطَلَ لقصور الاحتمال، وكونِ الآية نصّاً بالوضع الثاني، فهو غير مرضي، فإنه يجوز أن يكون ذِكْرُ المساكين لبيان مقدار الواجب، ومعناه: فإطعام طعام ستينَ مسكيناً. وليس هذا ممتنعاً في توسُّع لسان العرب. نعم. دليله تجريد النظر إلى سدّ الخلة.

والشافعي يقول: لا يبعد أن يقصد الشرع ذلك لإحياء ستينَ مهجة، تبركاً بدعائهم، وتحصُّناً عن حلول العذاب بهم، ولا يخلو جمع من المسلمين عن وليّ من الأولياء يُغْتَنمُ دعاؤه. ولا دليل على بطلان هذا المقصود، فتصير الآية نصاً بالوضع الأول أو الثالث، لا بالوضع الثاني.

هذه أمثلة التأويل.

ولنذكر أمثلة التخصيص، فإن العموم إن جعلناه ظاهراً في الاستغراق لم يكن

---

(١) هذا مذهب الشافعي انظر الأم (٢/ ٧١).
(٢) الأم (٥/ ٢٨٥).

في التخصيص إلا إزالةُ ظاهر، فلأجل ذلك عجّلنا ذكر هذا القدر، وإلا فبيانه في القسم الرابع المرسوم لبيان العموم أليق.

مسألة: [تخصيص العموم بصورة نادرة]:

اعلم أن العموم عند من يرى التمسك به ينقسم إلى قويّ يبعد عن قبول التخصيص إلا بدليل قاطع أو كالقاطع، وهو الذي يُحْوِجُ إلى تقدير قرينة حتى تنقدحَ إرادة الخصوص به؛ وإلى ضعيفٍ ربّما يشك في ظهوره، ويُقْتَنَعُ في تخصيصه بدليل ضعيفٍ؛ وإلى متوسط.

مثال القوي منه: قوله ﷺ: «**أيما امرأة نكحت بغير إذنِ وليِّها فنكاحُها باطل**»[١] ـ الحديث وقد حمله الخصم على الأَمَة، فنبا عن قبوله قولُه: «**فلها المهرُ بما استحلَّ من فرجها**» فإن مهر الأمة للسيد، فعدلوا إلى الحمل على المكاتبة.

وهذا تعسّف ظاهر، لأن العموم قوي، والمكاتبةَ نادرة بالإضافة إلى النساء، وليس من كلام العرب إرادةُ النادرِ الشاذِّ باللفظ الذي ظهرَ منه قصد العموم، إلا بقرينةٍ تقترن باللفظ. وقياس النكاح على المال، وقياس الإناث على الذكور، ليس قرينةً مقترنة باللفظ حتى يصلح لتنزيله على صورة نادرة.

ودليلُ ظهور قصد التعميم بهذا اللفظ أمور:

الأول: أنه صدَّر الكلام بـ«أيِّ» وهي من كلمات الشرط. ولم يتوقَّف في عموم أدوات الشرط جماعةٌ ممن توقف في صيغ العموم.

الثاني: أنه أكّده بما، فقال: «أيُّما» وهي من المؤكّدات المستقلة بإفادة العموم أيضاً.

الثالث: أنه قال: «فنكاحها باطل» رتَّبَ الحكم على الشرط في معرض الجزاء، وذلك أيضاً يؤكّد قصد العموم.

ونحن نعلم أن العربيّ الفصيح لو اقتُرِحَ عليه أن يأتي بصيغة عامة دالّة على قصد العموم، مع الفصاحة والجزالة، لم تسمح قريحته بأبلغ من هذه الصيغة. ونحن نعلم قطعاً أن الصحابة رضي اللَّه عنهم لم يفهموا من هذه الصيغة المكاتبة، وأنا لو سمعنا واحداً منا يقول لغيره: أيّما امرأة رأيتها اليوم فأعطها درهماً، لا يفهم منه المكاتبة. ولو قال: أردتُ المكاتبة، نُسِبَ إلى الإلغاز والهزء المقرر باللغة. ولو

---

(١) أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح (٣/ ٤٠٧) رقم (١١٠٢)، والحاكم في المستدرك (٢/ ١٨٢) رقم (٢٧٠٦)، وأبو داود في السنن (٢/ ٢٢٩) رقم (٢٠٨٣)، والدارمي في السنن (٢/ ١٨٥) رقم (٢١٨٤)، وأحمد في المسند (٦/ ٤٧) رقم (٢٤٢٥١).

قال: أيّما إهاب دُبِغَ فقد طهر، ثم قال: أردت به الكلب أو الثعلب، على الخصوص، لنسب إلى اللَّكْنَةِ والجهل باللغة.

ثم لو أخْرَجَ الكلب أو الثعلبَ أو المكاتبة، وقال: ما خطر ذلك ببالي، لم يُستنكَر. فما لا يخطر بالبال إلّا بالإخطار، وجاز أن يشذ عن ذكر اللافظ وذهنه، حتى جاز إخراجُهُ عن اللفظ، كيف يجوزُ قصر اللفظ عليه؟!

بل نقول: من ذهب إلى إنكار صيغ العموم، وجَعَلَها مجملة، فلا يُنكِر منعَ التخصيص إذا دلّت القرائن عليه. فالمريض إذا قال لغلامه: لا تُدخل عليَّ الناس، فأدخل عليه جماعةً من الثقلاء، وزعم أني أخرجت هؤلاء من عموم لفظ الناسِ، فإنه ليس نصاً في الاستغراق، استوجَبَ التعزير.

فلنتخذ هذه المسألة مثالاً لمنع التخصيص بالنوادر.

[مسألة]:

يقرب من هذا قوله عليه الصلاة والسلام: «**من مَلَكَ ذا رَحِمٍ محرم عتقَ عليه**»(١) إذ قبله بعضُ أصحاب الشافعي، وخصّصه بالأب(٢).

وهذا بعيد، لأن الأب يختص بخاصّيّةٍ تتقاضى تلك الخاصيةُ التنصيصَ عليه فيما يوجب الاحترام، فالعدول عن لفظه الخاصّ إلى لفظ يعم، قريبٌ من الإلغاز والإلباس. ولا يليق بمنصب الشارع الشارح عليه السلام، إلا إذا اقترن به قرينة معرِّفة، ولا سبيل إلى وضع القرائن من غير ضرورة. وليس قياس الشافعي في تخصيص النفقة بالبعضية بالغاً في القوة مبلغاً ينبغي أن يُخْتَرَعَ تقديرُ القرائن بسببه. فلو صحّ هذا اللفظ لعَمِلَ الشافعي رحمه اللَّه بموجبه، فإن من كان من عادته إكرامُ أبيه، فقال: من عادتي إكرام الناس، كان ذلك خُلْفاً من الكلام. ولكن قال الشافعي: الحديث موقوف على الحسن بن عمارة(٣).

مسألة: [مثال تخصيص العموم الضعيف]:

ما ذكرناه مثال العموم القويّ. أما مثال العموم الضعيف فقوله عليه السلام: «**فيما سقت السماءُ العشر، وفيما سُقِيَ بنضحٍ أو داليةٍ نصف العشر**»(٤) فقد ذهب بعض

---

(١) أخرجه ابن ماجه في السنن (٢/ ٨٤٤) رقم (٢٥٢٥)، وأبو داود في السنن (٤/ ٢٦) رقم (٣٩٤٩)، والنسائي في السنن الكبرى (٣/ ١٧٣) رقم (٤٨٩٨).

(٢) الأم (٨/ ١٤).

(٣) الحسن بن عمارة بن المضرّب البجلي، ضعيف متكلّم فيه. انظر تهذيب التهذيب (٢/ ٣٠٤).

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٥٤٠) رقم (١٤١٢)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٦٧٥) رقم (٩٨١).

القائلين بصيغ العموم إلى أن هذا لا يحتجّ به في إيجاب العشر ونصف العشر في جميع ما سقته السماء، ولا في جميع ما سقي بنضح، لأن المقصود منه الفرق بين العشر ونصف العشر، لا بيان ما يجب فيه العشر، حتى يُتَعَلّق بعمومه.

وهذا فيه نظر عندنا، إذ لا يبعد أن يكون كل واحد مقصوداً، وهو إيجاب العشر في جميع ما سقته السماء، وإيجاب نصفه في جميع ما سقي بنضح. واللفظ عامٌّ في صيغته، فلا يزول ظهوره بمجرد الوهم. لكن يكفي في التخصيص أدنى دليل.

لكنه لو لم يرد إلا بهذا اللفظ، ولم يرد دليل مخصص، لوجب التعميم في الطرفين، على مذهب من يرى صيغ العموم حجّة.

مسألة: [هل يختص حق ذوي القربىٰ واليتامى في خمس الغنائم بفقرائهم؟]

قال اللّٰه تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ [الأنفال: ٤١] فقال أبو حنيفة: تعتبر الحاجة مع القرابة[١]، ثم جوّز حرمان ذوي القربى. فقال أصحاب الشافعي رحمه اللّٰه: هذا تخصيصٌ باطل لا يحتمله اللفظ[٢]، لأنه أضاف المال إليهم بلام التمليك، وعرَّف كل جهةٍ بصفة، وعرّف هذه الجهة في الاستحقاق بالقرابة. وأبو حنيفة ألغى القرابة المذكورة، واعتبر الحاجةَ المتروكة. وهو مناقضة للّفظ، لا تأويل.

وهذا عندنا في مجال الاجتهاد، وليس فيه إلا تخصيص عموم لفظ ذوي القربى بالمحتاجين منهم، كما فعله الشافعي على أحد القولين في اعتبار الحاجة مع اليُتْم في سياق هذه الآية[٣].

فإن قيل: لفظ اليتيم ينبئ عن الحاجة.

قيل: فلم لا يحمل عليه قوله: «**لا تُنْكَحُ اليتيمةُ حتى تستأمر؟**»[٤].

فإن قيل: قرينة إعطاء المال هي التي تنبّه على اعتبار الحاجة مع اليُتْم.

فله هو أن يقول: واقتران ذوي القربى باليتامى والمساكين قرينة أيضاً، وإنّما دعا إلى ذكر القرابة كونُهم محرومين عن الزكاة، حتى يُعْلَمَ أنهم ليسوا محرومين عن

---

(١) بدائع الصنائع (٩/ ٤٣٦١).
(٢) الأم (٤/ ١٤٧).
(٣) الأم (٤/ ١٤٧).
(٤) أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ١٩٥٨) رقم (٤٨٠٤)، والنسائي في السنن الكبرى (٣/ ٢٨٢) رقم (٥٣٨٠)، وأبو داود في السنن (٢/ ٢٢٤) رقم (٢٠٦٧).

هذا المال. وهذا تخصيصٌ لو دلّ عليه دليل فلا بدّ من قبوله، فليس ينبو عنه اللفظ نَبْوَة حديث النكاح بلا وليّ عن المكاتبة.

مسألة: [هل يختص وجوب نية الصوم ليلاً بالقضاء والنذر؟]

قوله عليه السلام: «**لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل**»[١] حمله أبو حنيفة على القضاء والنذر[٢] والكفارة.

فقال أصحابنا: قوله: «لا صيام» نفيٌ عام لا يسبق منه إلى الفهم إلا الصوم الأصلي الشرعي[٣]، وهو الفرض والتطوّع. ثم التطوُّع غير مراد، فلا يبقى إلا الفرض الذي هو ركن الدين، وهو صوم رمضان. وأما القضاءُ والنذرُ فيجب بأسباب عارضة، ولا يُتَذَكَّر بذكر الصوم مطلقاً ولا يخطر بالبال، بل يجري مجرى النوادر، كالمكاتبة في مسألة النكاح بلا وليّ.

وهذا فيه نظر، إذ ليس ندور القضاء والنذر كندور المكاتبة، وإن كان الفرض أسبق منه إلى الفهم، فيحتاج مثل هذا التخصيص إلى دليل قوي. فليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكاتبة.

وعند هذا يُعْلَم أن إخراج النادر قريب، والقصر على النادر ممتنع. وبينهما درجاتٌ متفاوتة في القرب والبعد لا تدخل تحت الحصر، ولكل مسألة ذوق، ويجب أن تفرد بنظرٍ خاص. ويليق ذلك بالفروع، ولم نذكر هذا القدر إلا لوقوع الأُنْسِ بجنس التصرف فيه. واللَّه أعلم.

هذا تمام النظر في المجمل والمبين والظاهر والمؤوّل، وهو نظر يتعلّق بالألفاظ كلها. والقسمان الباقيان نظر أخصُّ، فإنه نظر في الأمر والنهي خاصة، وفي العموم والخصوص خاصة. فلذلك قدّمنا النظر في الأعم على النظر في الأخص.

---

(١) سبق تخريجه (١/ ٢٨٦).

(٢) فتح القدير (٢/ ٥٠).

(٣) تحفة المحتاج (٣/ ٣٨٧).

القسم الثالث

في الأمر والنهي

فنبدأ بالأمر فنقول **أولاً: في حدّه وحقيقته.**

وثانياً: في صيغته.

وثالثاً: في مقتضاه من الفور والتراخي، أو الوجوب أو الندب.

وفي التكرار أو الاتحاد وأمثاله.

النظر الأول

في حدّه وحقيقته

وهو قسم من أقسام الكلام: إذ بيّنّا أن الكلام ينقسم إلى أمرٍ ونهي، وخبرٍ واستخبار. فالأمر أحد أقسامه.

وحدّ الأمر: أنه: «القول المقتضي طاعَةَ المأمور بفعل المأمور به».

والنهي: هو «القول المقتضي ترك الفعل».

وقيل في حدّ الأمر إنه «طلبُ الفعل واقتضاؤه على غير وجه المسألة، أو ممن هو دون الآمِرِ في الدرجة» احترازاً عن قوله: اللهم اغفر لي، وعن سؤال العبد من سيده، والولد من والده.

ولا حاجة إلى هذا الاحتراز، بل يتصور من العبد والولد أمْرُ السيد والوالد، وإن لم تجب عليهما الطاعة. فليس من ضرورةِ كلِّ آمِرٍ أن يكون واجِبَ الطاعة. بل الطاعة لا تجب إلا للَّه تعالى. والعرب قد تقول: فلانٌ أمَرَ أباه، والعبدُ أمَرَ سيده، ومن يُعْلَمُ أن طلب الطاعة لا يحسن منه، فَيَرَوْن ذلك أمراً، وإن لم يستحسنوه. وكذلك قوله: اغفر لي، فلا يستحيل أن يقوم بذاته اقتضاء للطاعة من اللَّه تعالى أو من غيره، فيكون آمراً ويكون عاصياً بأمره.

فإن قيل: قولكم: الأمر هو القول المقتضي طاعة المأمور: أردتم به القول باللسان، أو كلام النفس؟

قلنا: الناس فيه فريقان:

الفريق الأول: هم المثبتون لكلام النفس. وهؤلاء يريدون بالقول ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة، وهو الذي يكون النطق عبارة عنه، ودليلاً عليه. وهو قائمٌ بالنفس[١]. وهو أمرٌ لذاتِهِ وجنسِهِ، ويتعلّق بالمأمور به. وهو كالقدرة، فإنها قدرة لذاتها وتتعلّق بمتعلقها، ولا يختلف في الشاهد والغائب في نوعه وحدّه. وينقسم إلى قديم ومحدث، كالقدرة، ويُدَلُّ عليه تارة بالإشارةِ والرمزِ والفعلِ، وتارة بالألفاظ، فإن سُميت الإشارة المعرِّفة أمراً فمجاز، لأنه دليل على الأمر، لا أنها نفس الأمر.

وأما الألفاظ فمثلُ قوله: أمرتُك، وأقتضي طاعتك.

وهو ينقسم إلى إيجابٍ وندب.

ويدلّ على معنى الندب بقوله: ندبتك ورغّبتك، وافعل فإنه خير لك. وعلى معنى الوجوب بقوله: أوجبت عليك، أو فرضتُ، أو حتَّمت فافعل، فإن تركتَ فأنت معاقب، وما يجري مجراه.

وهذه الألفاظ الدّالة على معنى الأمر تسمّى أمراً. وكأن الاسم مشترك بين المعنى القائم بالنفس وبين اللفظ الدّال، فيكون حقيقةً فيهما. أو يكون حقيقة في المعنى القائم بالنفس. وقوله: «افعل» يسمّى أمراً مجازاً، كما تسمّى الإشارة المعرِّفة أمراً مجازاً. ومثلُ هذا الخلاف جار في اسم الكلام أنه مشترك بين ما في النفس وبين اللفظ، أو هو مجاز في اللفظ.

الفريق الثاني: هم المنكرون لكلام النفس[٢]. وهؤلاء انقسموا إلى ثلاثة أصناف، وتحزّبوا على ثلاث مراتب:

الحزب الأول: قالوا: لا معنى للأمر إلّا حرفٌ وصوت، وهو مثل قوله: «افعل» أو ما يفيد معناه. وإليه ذهب البلخي من المعتزلة، وزعم أن قوله: «افعل» أمر لذاته وجنسه، وأنه لا يتصوّر أن لا يكون أمراً.

فقيل له: هذه الصيغة قد تصدر للتهديد، كقوله: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ [فصلت: ٤٠] وقد تصدر للإباحة، كقوله: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢] فقال: ذلك جنس آخر، لا من هذا الجنس، وهو مناكرة للحسّ. فلما استشعر ضعف هذه المجاحدة اعترف.

الحزب الثاني: وفيهم جماعة من الفقهاء، يقولون: إن قوله: «افعل» ليس أمراً بمجرد صيغته ولذاته، بل لصيغته، وتجرُّده عن القرائن الصارفة له عن جهة الأمر

---

(١) هذا مذهب الأشاعرة انظر شرح تنقيح الفصول ص (١٢٦).

(٢) وهم المعتزلة انظر المغني لعبد الجبار (٧/٦) والمعتمد (١/ ٥٠).

إلى التهديد والإباحة وغيره. وزعموا أنه لو صدر من النائم والمجنون أيضاً لم يكن أمراً للقرينة.

وهذا يعارضه قول من قال: إنه لغير الأمر، إلا إذا صرفَتْهُ قرينةٌ إلى معنى الأمر، لأنه إذا سُلِّمَ إطلاقُ العرب هذه الصيغة على أوجهٍ مختلفة، فحوالة البعض على الصيغة، وحوالة الباقي على القرينة، تحكُّم مجرَّد، لا يعلم بضرورة العقل، ولا بنظر، ولا بنقلٍ متواترٍ من أهل اللغة، فيجب التوقّف فيه. فعند ذلك اعترف.

الحزب الثالث: من محققي المعتزلة: أنه ليس أمراً لصيغته وذاته، ولا لكونه مجرداً عن القرائن مع الصيغة، بل يصير أمراً بثلاثِ إرادات: إرادةِ المأمور به، وإرادةِ إحداثِ الصيغة، وإرادةِ الدلالة بالصيغة على الأمر، دون الإباحة والتهديد.

وقال بعضهم: تكفي إرادة واحدة، وهي إرادةُ المأمور به.

وهذا فاسد من أوجه:

الأول: أنّه يلزم أن يكون قوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾ [الحجر: ٤٦] وقوله: ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ هَنِيٓـًٔۢا بِمَآ أَسْلَفْتُمْ فِى ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ﴾ [الحاقة: ٢٤] أمراً لأهل الجنة. ولا يمكن تحقيق الأمر إلا بوعدٍ ووعيدٍ، فتكون الدار الآخرة دار تكليف ومحنة، وهو خلاف الإجماع.

وقد رَكِبَ ابنُ الجبائي هذا، وقال: إن اللَّه مريدٌ دخولَهُمُ الجنة، وكارهٌ امتناعَهم، إذ يتعذر به إيصال الثواب إليهم. وهذا ظلم، واللَّه سبحانه يكره الظلم.

فإن قيل: قد وجدت إرادة الصيغة، وإرادةُ المأمور به، لكن لم توجد إرادةُ الدلالة به على الأمر؟

قلنا: وهل للأمرِ معنى وراءَ الصيغة حتى يراد الدلالة عليه أم لا؟ فإن كان له معنى فما هو؟ وهل له حقيقة سوى ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة؟ وإن لم يكن سوى الصيغة، فلا معنى لاعتبار هذه الإرادة الثالثة.

الوجه الثاني: أنه يلزمهم أن يكون القائلُ لنفسه: افعل، مع إرادة الفعل من نفسه، آمراً لنفسه. وهو محال بالاتفاق، فإن الآمر هو المقتضي، وأمره لنفسه لا يكون مقتضياً للفعل، بل المقتضي دواعيه وأغراضهُ. ولهذا لو قال لنفسه: افعل، أو اسكُتْ، وُجِدَ ههنا إرادة الصيغة وإرادة المأمور به، وليس بأمر. فدلّ أن حقيقته اقتضاءُ الطاعة، وهو معنى قائم بالنفس، من ضرورته أن يتعلّق بغيره. وهل يشترط أن لا يكون ذلك الغير فوقه في الرتبة؟ فيه كلام سبق.

فإن قيل: وما الدليل على قيام معنى بالنفس سوى إرادة الفعل المأمور به؟ فإن

السيّد لا يجد من نفسه عند قوله لعبده: اسقني، أو أَسرج الدابة، إلا إرادة السقي والإسراج، أعني طلبه والميل إليه، لارتباط غرضه به. فإن ثبت أن الأمر يرجع إلى هذه الإرادة لزم اقترانُ الأمر بالإرادة في حق اللَّه تعالى، حتى لا تكون المعاصي الواقعة إلا مأموراً بها مرادة، إذ الكائنات كلها مرادة؛ أو يُنكر وقوعُها بإرادة اللَّه، فيقال: إنها على خلاف إرادته، وهو شنيع، إذ يؤدّي إلى أن يكون ما يجري في ملكه على خلاف ما أراد أكثرَ مما يجري على وفق إرادته، وهي الطاعات. وذلك أيضاً مُنْكَر، فما المخلّص من هذه الورطة؟

قلنا: هذه الضرورة التي دعت الأصحاب إلى تمييز الأمر عن الإرادة، فقالوا قد يأمر السيد عبده بما لا يريده، كالمعاتَبِ من جهة السلطان على ضرب عبده، إذا مهّد عندَهُ عُذْرَه لمخالفة أوامره، فقال له بين يدي الملك: أسرجِ الدابة، وهو يريد أن لا يسرج إذ في إسراجه خطر وإهلاك للسيد، فيعلم أنه لا يريده، وهو آمر. إذ لولاه لما كان العبد مخالفاً، ولما تمهَّدَ عُذْرُه عند السلطان. وكيف لا يكون آمراً وقد فهم العبد والسلطان والحاضرون منه الأمر، فدلّ أنه قد يأمر بما لا يريده.

هذا منتهى كلامهم. وتحتَهُ غورٌ لو كشفناه لم يحتمل فنّ الأصول التفصّي عن عهدة ما يلزم منه، ولتزلزلتْ به قواعد لا يمكن تداركها إلا بتفهيمها على وجه يخالف ما سبق إلى أوهام أكثر المتكلمين. والقول فيه يطول، ويخرج عن خصوصِ مقصودِ الأصول واللَّه الموفق لما يشاء.

النظر الثاني

في الصيغة

وقد حكى بعض الأصوليين خلافاً في أن الأمر هل له صيغة. وهذه الترجمة خطأ، فإن قولَ الشارع: أمرتكم بكذا، وأنتم مأمورون بكذا، أو قول الصحابي: أُمِرْتُ بكذا، كل ذلك صيغ دالة على الأمر. وإذا قال: أوجبت عليكم، أو فرضتُ عليكم، أو أمرتُكم بكذا، وأنتم معاقبون على تركه، فكلّ ذلك يدلّ على الوجوب. ولو قال: أنتم مثابون على فعل كذا، ولستم معاقبين على تركه، فهو صيغةٌ دالة على الندب.

فليس في هذا خلاف، وإنما الخلاف في أن قوله: «افعل» هل يدلّ على الأمر بمجرد صيغته إذا تجرّد عن القرائن، فإنه قد يطلق على أوجه: منها الوجوب، كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الإسراء: ٧٨]، والندب كقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣]؛ والإرشاد، كقوله: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]؛ والإباحة، كقوله: ﴿فَٱصْطَادُواْ﴾

[المائدة: ٢]؛ والتأديب، كقوله ﷺ لابن عباس: «**كل مما يليك**»؛ والامتنان، كقوله [تعالى]: ﴿كُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٤٢]؛ والإكرام، كقوله: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾ [الحجر: ٤٦]؛ والتهديد، كقوله: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]؛ والتسخير، كقوله: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥]؛ والتعجيز، كقوله: ﴿كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ [الإسراء: ٥٠]؛ والإهانة، كقوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]، والتسوية، كقوله: ﴿فَٱصْبِرُوٓا۟ أَوْ لَا تَصْبِرُوا۟﴾ [الطور: ١٦]؛ والإنذار كقوله: ﴿تَمَتَّعُوا۟﴾ [هود: ٦٥]؛ والدعاء، كقوله: اللهم اغفر لي؛ والتمني، كقول الشاعر:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلِ[(١)]

ولكمال القدرة، كقوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧].

وأما صيغة النهي، وهو قوله: «لا تفعل» فقد تكون للتحريم، وللكراهية، وللتحقير كقوله: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾ [الحجر: ٨٨]؛ ولبيان العاقبة، كقوله: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [إبراهيم: ٤٢]؛ وللدعاء، كقوله: «**ولا تكلنا إلى أنفسنا طرفة عين**»[(٢)]؛ ولليأس، كقوله: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟ ٱلْيَوْمَ﴾ [التحريم: ٧]؛ وللإرشاد كقوله: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].

فهذه خمسة عشر وجهاً في إطلاق صيغة الأمر، وسبعة أوجه في إطلاق صيغة النهي. فلا بدّ من البحث عن الوضع الأصليّ من جملة ذلك ما هو؟ والمتجوَّز به ما هو؟

وهذه الأوجه عدّدها الأصوليون شغفاً منهم بالتكثير، وبعضها كالمتداخل، فإن قوله: «كل مما يليك» جُعِلَ للتأديب، وهو داخل في الندب، والآداب مندوب إليها.

وقوله: ﴿تَمَتَّعُوا۟﴾ للإنذار، قريب من قوله: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠] الذي هو للتهديد. ولا نطوّل بتفصيل ذلك وتحصيله، فالوجوب، والندب، والإرشاد، والإباحة والتهديد: خمسة وجوهٍ محصَّلة. ولا فرق بين الإرشاد والندب، إلا أن الندب لثواب الآخرة، والإرشاد للتنبيه على المصلحة الدنيوية. فلا ينقصُ ثوابٌ بترك الإشهاد في المداينات، ولا يزيد بفعله.

وقال قوم: هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة عشر، كلفظ العين، والقرء.

وقال قوم: ينزّل على أقل الدرجات، وهو الإباحة.

---

(١) بيت الشعر لامرئ القيس من المعلقة.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٧٣٠) رقم (٢٠٠٠)، والنسائي في السنن الكبرى (٦/ ١٤٧) رقم (١٠٤٠٦)، وأبو داود في السنن (٤/ ٣٢٤) رقم (٥٠٩٠).

وقال قوم: هو للندب، ويحمل على الوجوب بزيادة قرينة.

وقال قوم: هو للوجوب، فلا يحمل على ما عداه إلا بقرينة.

وسبيل كشف الغطاء أن نرتب النظر على مقامين:

الأول: في بيان أن هذه الصيغة هل تدلّ على اقتضاءٍ وطلب أم لا؟

والثاني: في بيان أنه إن اشتمل على اقتضاء، فالاقتضاءُ موجود في الندب والوجوب على اختيارنا، في أن الندب داخل تحت الأمر، فهل يتعيّن لأحدهما، أو هو مشترك؟

المقام الأول: في دلالته على اقتضاء الطاعة:

فنقول: قد أبعد من قال: إن قوله: «افعل» مشترك بين الإباحة، والتهديد الذي هو المنع، وبين الاقتضاء، فإنا ندرك التفرقة في وضع اللغات كلّها بين قولهم: افعل، ولا تفعل؛ وإن شئت فافعل، وإن شئت فلا تفعل؛ حتى إذا قدرنا انتفاء القرائن كلها، وقدّرنا هذا منقولاً على سبيل الحكاية عن ميّتٍ أو غائب، لا في فعل معيّن من قيام، وقعود، وصيام، وصلاة، بل في الفعل مجملاً، سبق إلى فهمنا اختلافُ معاني هذه الصيغ، وعلمنا قطعاً أنها ليست أسامي مترادفةً على معنى واحد. كما أنا ندرك التفرقة بين قولهم في الإخبارِ: قام زيد، ويقوم زيد، وزيد قائم، في أن الأول للماضي، والثاني للمستقبل، والثالث للحال. هذا هو الوضع، وإن كان قد يعبّر بالماضي عن المستقبل، وبالمستقبل عن الماضي، بقرائن تدلّ عليه.

وكما ميّزوا الماضي عن المستقبل ميّزوا الأمر عن النهي، وقالوا في باب الأمر: افعل، وفي باب النهي: لا تفعل، وأنهما لا ينبئان عن معنى قوله: إن شئت فافعل، وإن شئت فلا تفعل. فهذا أمرٌ نعلمه بالضرورة من العربية والتركية والعجمية وسائر اللغات، لا يشككنا فيه إطلاقٌ مع قرينة التهديد، ومع قرينة الإباحة في نوادر الأحوال.

فإن قيل: بم تنكرون على من يَحْمِلُهُ على الإباحة، لأنها أقل الدرجات، فهو مستيقن؟

قلنا: هذا باطل من وجهين:

أحدهما: أنه محتمِلٌ للتهديد والمنع. فالطريق الذي يعرِّف أنه لم يوضع للتهديد يعرّف أنه لم يوضع للإباحة والتخيير.

الثاني: أن هذا من قبيل الاستصحاب، لا من قبيل البحث عن الوضع، فإنا

نقول: هل تعلم أن مقتضى قوله: «افعل» للتخيير بين الفعل والترك؟ فإن قال نعم: فقد بَهَتَ واخترع، وإن قال: لا، فنقول: فأنت شاكٌّ في معناه، فيلزمُكَ التوقّف.

فيحصل من هذا أن قوله: «افعل» يدلّ على ترجيح جانب الفعلِ على جانبِ الترك، وأنه ينبغي أن يوجد، وقوله: «لا تفعل» يدلّ على ترجيح جانب الترك على جانب الفعل، وأنه ينبغي أن لا يوجد. وقوله: «أَبَحْتُ لك، فإن شئت فافعل، وإن شئت فلا تفعل»، يرفع الترجيح.

المقام الثاني: في ترجيح بعض ما ينبغي أن يوجد:

فإن الواجب والمندوب كل واحد منهما ينبغي أن يوجد، ويَرْجَحُ فعلُه على تركِه، وكذا ما أرشد إليه. إلا أن الإرشاد يدلّ على أنه ينبغي أن يوجد، ويرجح فعله على تركه، لمصلحة العبد في الدنيا، والندب لمصلحته في الآخرة، والوجوب لنجاته في الآخرة. هذا إذا فُرِض من الشارع.

وفي حق السيد إذا قال لعبده: «افعل» أيضاً يتصور ذلك مع زيادة أمر، وهو أن يكون لغرض السيد فقط، كقوله: «اسقني» عند العطش. وهو غير متصوّر في حق الله تعالى ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧] ﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ﴾ [العنكبوت: ٦].

وقد ذهب ذاهبون إلى أن وضعه للوجوب، وقال قوم: هو للندب، وقال قوم: يتوقّف فيه. ثم منهم من قال: هو مشترك، كلفظ العين، ومنهم من قال: لا ندري أيضاً أنه مشترك، أو وُضِعَ لأحدهما واستعمل في الثاني مجازاً.

والمختار أنه متوقّف فيه.

والدليل القاطع فيه أن كونه موضوعاً لواحدٍ من الأقسام لا يخلو: إما أن يعرف عن عقل، أو نقل.

ودليل العقل إما ضروري أو نظري، ولا مجال للعقل في اللغات.

والنقلُ إما متواترٌ أو آحاد، ولا حجّة في الآحاد.

والتواتر في النقل لا يعدو أربعة أقسام: فإنه إما أن ينقل عن أهل اللغة عند وضعهم أنهم صرّحوا بأنا وضعناه لكذا؛ أو أقرّوا به بعد الوضع؛ وإما أن يُنْقَلَ عن الشارع الإخبار عن أهل اللغة بذلك، أو تصديق من ادّعى ذلك؛ وإما أن يُنْقَلَ عن أهل الإجماع؛ وإما أن يذكر بين يدي جماعة يمتنع عليهم السكوت على الباطل.

فهذه الوجوه الأربعة هي وجوه تصحيح النقل. ودعوى شيءٍ من ذلك في

قوله: «افعل» أو في قوله: «أمرتك بكذا» أو قول الصحابي: «أمرنا بكذا» لا يمكن، فوجب التوقّف فيه.

وكذلك قصرُ دلالة الأمر على الفور أو التراخي، وعلى التكرار أو الاتحاد، يعرف بمثل هذه الطريق.

وكذلك التوقُّف في صيغة العموم عند من توقّف فيها هذا مستنده.

وعليه ثلاثة أسئلة بها يتمّ الدليل. ونذكر شبه المخالفين.

السؤال الأول: قولهم: إن هذا ينقلب عليكم في إخراج الإباحة والتهديد من مقتضى اللفظ، مع أنه لا يدلّ عليه عقل ولا نقل، فإنه لم ينقل عن العرب صريحاً بأنا ما وضعنا هذه الصيغة للإباحة والتهديد، لكن استعملناها فيهما على سبيل التجوُّز؟

قلنا: ما يعرف باستقراء اللغة، وتصفّح وجوه الاستعمال، أقوى ممّا يعرف بالنقل الصريح. ونحن كما عرفنا أن «الأسد» وضع للسبع، و«الحمار» وضع للبهيمة، وإن كان كل واحد منهما يستعمل في الشجاع والبليد، فيتميّز عندنا بتواتر الاستعمالِ الحقيقةُ من المجاز، فكذلك يتميز صيغة الأمر والنهي والتخيير، تميُّزَ صيغة الماضي والمستقبل والحال، ولسنا نشك فيه أصلاً. وليس كذلك تميّز الوجوب عن الندب.

السؤال الثاني: قولهم: إن هذا ينقلب عليكم في الوقف، فإن الوقف في هذه الصيغة غير منقول عن العرب، فلم توقفتم بالتحكم؟

قلنا: لسنا نقول: التوقّف مذهب، لكنهم أطلقوا هذه الصيغة للندب مرّة وللوجوب أخرى، ولم يوقِفُونا على أنه موضوعٌ لأحدهما دون الثاني. فسبيلُنا أن لا ننسبَ إليهم ما لم يصرّحوا به، وأن نتوقّف عن التقوّل والاختراع عليهم. وهذا كقولنا بالاتفاق: إنا رأيناهم يستعملون لفظ الفِرقة، والجماعة، والنفر تارة في الثلاثة، وتارة في الأربعة، وتارة في الخمسة، فهي لفظة مردّدة، ولا سبيل إلى تخصيصها بعددٍ على سبيل التحكم، وجعلِها مجازاً في الباقي.

السؤال الثالث: قولهم: إن هذا ينقلب عليكم في قولكم: إن هذه الصيغة مشتركة اشتراك لفظ «الجارية» بين المرأة والسفينة، و«القرء» بين الطهر والحيض. فإنه لم ينقل أنه مشترك.

قلنا: لسنا نقول: إنه مشترك، لكنا نقول: نتوقف في هذه أيضاً، فلا ندري أنه وضع لأحدهما وتُجُوِّز به عن الآخر، أو وضع لهما معاً. ويحتمل أن نقول: إنه مشترك، بمعنى أنا إذا رأيناهم أطلقوا اللفظ لمعنيين، ولم يوقفونا على أنهم وضعوه

لأحدهما، وتجوَّزوا به في الآخر، فنحمل إطلاقهم فيهما على لفظ الوضع لهما. وكيفما قلنا فالأمر فيه قريب.

شبه المخالفين الصائرين إلى أنه للندب:

وقد ذهب إليه كثير من المتكلمين، وهم المعتزلة، وجماعة من الفقهاء، ومنهم من نقله عن الشافعي. وقد صرّح الشافعي في كتاب «**أحكام القرآن**»(١) بتردّد الأمر بين الندب والوجوب. وقال: النهي على التحريم، فقال: إنما أوجبنا تزويج الأيّم لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٢] وقال: لم يتبين لي وجوبُ إنكاح العبد، لأنه لم يرد فيه النهي عن العضل، بل لم يرد إلّا قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلْأَيَٰمَىٰ﴾ [النور: ٣٢] الآية. فهذا أمر، وهو محتمل للوجوب والندب(٢).

الشبهة الأولى لمن ذهب إلى أنه للندب: أنه لا بدّ من تنزيل قوله: «افعل»، وقوله: «أمرتكم» على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب، وهو طلب الفعل واقتضاؤه، وأن فعلَهُ خير من تركه. وهذا معلوم. وأما لزومُ العقاب بتركه فغير معلوم، فيتوقَّف فيه.

وهذا فاسد من ثلاثة أوجه:

الأول: أن هذا استدلال، والاستدلال لا مدخل له في اللغات. وليس هذا نقلاً عن أهل اللغة أن قوله: «افعل» للندب.

الثاني: أنه لو وجب تنزيلُ الألفاظ على الأقل المستيقن لوجب تنزيلُ هذا على الإباحة والإذن، إذ قد يقال: أذنت لك في كذا فافعله، فهو الأقل المشترك. أما حصول الثواب بفعله فليس بمعلوم، كلزوم العقاب بتركه، لا سيما على مذهب المعتزلة: فالمباح عندهم حسن(٣)، ويجوز أن يفعله الفاعل لحسنه ويأمر به. وكذلك يلزم تنزيل صيغة الجمع على أقل الجمع، ولم يذهبوا إليه.

الثالث: وهو التحقيق: أن ما ذكروه إنما يستقيم أن لو كان الواجب ندباً وزيادةً، فتسقط الزيادة المشكوك فيها، ويبقى الأصل.

وليس كذلك، بل يدخل في حدّ الندب جوازُ تركه. فهل تعلمون أن المَقُولَ فيه «افعل» يجوز تركه أم لا؟ فإن لم تعلموه فقد شككتم في كونه ندباً، وإن

---

(١) أحكام القرآن (١/ ١٧٥).

(٢) الأم (٥/ ٤١).

(٣) المغني (١٧/ ١٤٩).

علمتموه فمن أين ذلك؟ واللفظ كما لا يدلّ على لزوم المأثم بتركه، فلا يدلّ على سقوط المأثم بتركه أيضاً.

فإن قيل: لا معنى لجواز تركه إلا أنه لا حَرَج عليه في فعله، وذلك كان معلوماً قبل ورود السمع، فلا يحتاج فيه إلى تعريف السمع، بخلاف لزوم المأثم.

قلنا: لا يبقى لحكم العقل بالنفي بعد ورود صيغة الأمر حكم، فإنه معيِّن للوجوبِ عند قوم. فلا أقلّ من احتمال. وإذا احتمل حصل الشك في كونه ندباً، فلا وجه إلا التوقّف. نعم يجوز الاستدلال به على بطلان قول من يقول: إنه منهي عنه محرم، لأنه ضد الوجوب والندب جميعاً.

الشبهة الثانية: التمسّك بقوله عليه السلام: «**إذا أمرتكم بأمرٍ فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا**»[١] ففوّض الأمر إلى استطاعتنا ومشيئتنا، وجزم في النهي بطلب الانتهاء.

قلنا: هذا اعتراف بأنه من جهة اللغة والوضع ليس للندب، واستدلالٌ بالشرع، ولا يثبت مثل ذلك بخبر الواحد لو صحت دلالَتُه، كيف ولا دلالة له؟ إذ لم يقل: فافعلوا ما شئتم، بل قال: ما استطعتم، كما قال: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] وكل إيجابٍ مشروطٌ بالاستطاعة. وأما قوله: «فانتهوا» كيف دلّ على وجوب الانتهاء، وقوله: «فانتهوا» صيغة أمر، وهو محتمل للندب؟

شُبَهُ الصائرين إلى أنه للوجوب:

وجميع ما ذكرناه في إبطال مذهب الندب جارٍ هاهنا وزيادة، وهو أن الندبَ داخلٌ تحت الأمر حقيقة كما قدمناه، ولو حمل على الوجوب لكان مجازاً في الندب. وكيف يكون مجازاً فيه مع وجود حقيقته، إذ حقيقةُ الأمر ما يكون ممتثله مطيعاً، والممتثل مطيعٌ بفعل الندب. ولذلك إذا قيل: «أمرنا بكذا» حَسُنَ أن يستفهم، فيقال: أمرَ إيجاب أو أمر استحباب وندب؟ ولو قال: رأيت أسداً، لم يحسن أن يقال: أردتَ سبعاً أو شجاعاً؟ لأنه موضوع للسَّبع، ويصرف إلى الشجاع بقرينةٍ.

وشبههم سبع:

الأولى: قولهم: إن المأمور في اللغة والشرع جميعاً يفهم وجوب المأمور به، حتى لا يُسْتَبْعَدَ الذمُّ والعقاب عند المخالفة، ولا الوصف بالعصيان، وهو اسم ذمّ.

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٦/ ٢٦٥٨) رقم (٦٨٥٨)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٩٧٥) رقم (١٣٣٧).

ولذلك فهمت الأمّة وجوبَ الصلاة والعبادات، ووجوبَ السجود لآدم بقوله: ﴿ٱسْجُدُواْ﴾ [البقرة: ٣٤] وبه يفهم العبدُ والولدُ وجوب أمر السيد والوالد.

قلنا: هذا كله نفسُ الدعوى وحكايةِ المذهب، وليس شيء من ذلك مسلَّماً. وكل ذلك عُلِم بالقرائن، فقد تكون للآمِرِ عادةٌ مع المأمور وعهد، وتقترنُ به أحوال وأسباب بها يفهَم الشاهدُ الوجوبَ. واسمُ العصيان لا يسلم إطلاقه على وجه الذمّ إلا بعد قرينة الوجوب، لكن قد يطلق لا على وجه الذمّ، كما يقال أشرت عليك فعصيتني وخالفتني.

الشبهة الثانية: أن الإيجاب من المهمّات في المحاوَرات، فإن لم يكن قولهم: «افعل» عبارة عنه فلا يبقى له اسم. ومحال إهمال العرب ذلك.

قلنا: هذا يقابله أن الندب أمر مهم؛ فليكن «افعل» عبارةً عنه. فإن زعموا أن دلالته قولهم: نَدَبْتُ وأرشدْتُ ورغّبتُ فدلالة الوجوب قولهم: أوجبت وحتّمت وفرضتُ وألزمتُ. فإن زعموا أنه صيغة إخبار أو صيغة إرشاد فأين صيغة الإنشاء؟ عورضوا بمثله في الندب.

ثم يبطل عليهم بالبيع والإجارة والنكاح، إذ ليس لها إلا صيغةُ الأخبار، كقولهم: «بعتُ»، و«زوَّجت». وقد جعله الشرع إنشاء، إذ ليس لإنشائه لفظ.

الشبهة الثالثة: أن قوله: «افعل» إما أن يفيد المنع، أو التخيير، أو الدعاء، فإذا بطل التخيير والمنع تعيّن الدعاء والإيجاب.

قلنا: بل يبقى قسم رابع، وهو أن لا يفيد واحداً من الأقسام إلا بقرينة، كالألفاظ المشتركة.

فإن قيل: أليس قوله: «لا تفعل» أفاد التحريم؟ فقوله: «افعل» ينبغي أن يفيد الإيجاب.

قلنا: هذا قد نُقِل عن الشافعي. والمختار أن قوله: «لا تفعل» متردّد بين التنزيه والتحريم، كقوله: «افعل». ولو صحّ ذلك في النهي لما جاز قياس الأمر عليه. فإن اللغة تثبت نقلاً لا قياساً.

فهذه شبههم اللغوية والعقلية.

أما الشُّبَهُ الشرعية فهي أقرب، فإنه لو دلّ دليل الشرع على أن الأمر للوجوب لحملناه على الوجوب. لكن لا دليل عليه.

الشبهة الأولى: قولهم: نسلّم أن اللغة والعقل لا يدلّ على تخصيص الأمر بالوجوب، لكن يدلّ عليه من جهة الكتاب قوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾

[النور: ٥٤] ثم قال: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ﴾ [النور: ٥٤].

وهذا لا حجّة فيه، لأن الخلاف في قوله: ﴿وَأَطِيعُوا﴾ قائم أنه للندب أو الوجوب، وقولُه: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ﴾ [النور: ٥٤] أي كل واحد عليه ما حمل من التبليغ والقبول. وهذا إن كان معناه التهديد والنسبة إلى الإعراض عن الرسول عليه السلام فهو دليل على أنه أراد به الطاعة في أصل الإيمان. وهو على الوجوب بالاتفاق. وغاية هذا اللفظ أنه عمومٌ، فنخصّه بالأوامر التي هي على الوجوب.

وكلُّ ما يُتمسَّك به من الآيات من هذا الجنس فهي صيغ أمر يقع النزاع في أنه للندب أم لا. فإن اقترن بذكرِ وعيدٍ فيكون قرينةً دالة على وجوب ذلك الأمر خاصة. فإن كان أمراً عاماً يحمل على الأمر بأصل الدين، وما عرف بالدليل أنه على الوجوب.

وبه يعرفُ الجواب عن قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨] وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: ٦٥] فكل ذلك أمر بتصديقه، ونهيٌ عن الشك في قوله، وأمر بالانقياد في الإتيان بما أوجبه.

الشبهة الثانية: تمسكهم بقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

قلنا: تدّعون أنه نصّ في كل أمر، أو عامّ؟ ولا سبيل إلى دعوى النص. وإن ادّعيتم العموم فقد لا نقول بالعموم، ونتوقف في صيغته، كما نتوقف في صيغة الأمر، أو نخصّصه بالأمر بالدخول في دينه، بدليلِ أن ندبه أيضاً أمره، ومن خالف عن أمره في قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣] وقوله: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وأمثالِهِ، لا يتعرّض للعقاب.

ثم نقول: هذا نهي عن المخالفة، وأمرٌ بالموافقة. والموافقة أن يؤتى به على وجهه: إن كان واجباً فواجباً، وإن كان ندباً فندباً. والكلام في صيغة الإيجاب، لا في الموافقة والمخالفة. ثم لا تدل الآية إلا على وجوب أمر الرسول عليه السلام، فأين الدليل على وجوب أمر اللّه تعالى؟

الشبهة الثالثة: تمسكهم من جهة السنة بأخبار آحادٍ لو كانت صريحةً صحيحةً لم يثبت بها مثل هذا الأصل. وليس شيء منها صريحاً.

فمنها: قوله عليه السلام لبريرة[1]، وقد عَتَقتْ تحت عبدٍ وكَرِهَتْهُ: «**لو**

(١) بريرة مولاة أم المؤمنين السيدة عائشة، أدركت زمن عبد الملك بن مروان انظر الإصابة (٤/ ٢٥١).

راجعتيه» فقالت: بأمرك يا رسول اللَّه؟ فقال: «**لا، إنما أنا شافع**». فقالت: لا حاجة لي فيه[١]. فقد علمتْ أنه لو كان أمراً لوجب. وكذلك عقلت الأمة.

قلنا: هذا وَضْعٌ على بريرة وتوهّم، فليس في قولها إلا استفهامٌ أنه أمْرٌ شرعيّ من جهةِ اللَّه تعالى حتى تطيعَ طلباً للثواب، أو شفاعةٌ لسبب الزوج، حتى تؤثر غرض نفسها عليه.

فإن قيل: شفاعة الرسول عليه السلام أيضاً مندوب إلى إجابتها، وفيها ثواب.

قلنا: فكيف قالت: لا حاجة لي فيه؟ والمسلم يحتاج إلى الثواب، فلا يقول ذلك، لكنها اعتقدت أن الثواب في طاعته في الأمر الصادر عن اللَّه تعالى، وفيما هو للَّه، لا فيما يتعلّق بالأغراض الدنيوية؛ أو علمت أن ذلك في الدرجة دون ما نُدبت إليه، فاستفهمتْ؛ أو أُفهمتْ بالقرينة أنها شكّت في الوجوب، فعبرت بالأمر عن الوجوب، فأفهمت.

ومنها: قوله عليه السلام: «**لولا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة**»[٢] فدلَّ على أنه للوجوب، وإلا فهو مندوب.

قلنا: لما كان قد حثهم على السواك ندباً قبل ذلك أفهمَهم أنه أراد بالأمر ما هو شاقّ، أو كان قد أوحي إليه أنك لو أمرتهم بقولك: «استاكوا» لأوجبنا ذلك عليهم، فعلمنا أن ذلك يجب بإيجاب اللَّه تعالى عند إطلاق صيغة الأمر.

ومنها: قوله عليه السلام لأبي سعيد الخدري لما دعاه وهو في الصلاة فلم يجبه: «**أما سمعت اللَّه تعالى يقول**: ﴿ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]»[٣] فكان هذا للتوبيخ على مخالفة أمره.

قلنا: لم يصدر منه أمر، بل مجرد نداء. وكان قد عرَّفهم بالقرائن تفهيماً ضرورياً وجوب التعظيم له، وأنّ ترك جوابِ النداءِ تهاونٌ وتحقير بأمره، بدليل أنه كان في الصلاة، وإتمامُ الصلاة واجب، ومجرَّدُ النداء لا يدلّ على ترك واجب، بل يجب تركه بما هو أوجب منه، كما يجب ترك الصلاة لإنقاذ الغرقى، ومجرد النداء لا يدلّ عليه.

---

(١) أخرجه الدارمي في السنن (٢/ ٢٢٣) رقم (٢٢٩٢)، وابن حبان في الصحيح (١٠/ ٩٦) رقم (٤٢٧٣)، والطبراني في المعجم الكبير (١١/ ٣٤٥) رقم (١١٩٦٢).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٣٠٣) رقم (٨٤٧)، ومسلم في الصحيح (١/ ٢٢٠) رقم (٢٥٣).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٤/ ١٧٠٤) رقم (٤٣٧٠)، والنسائي في السنن الكبرى (١/ ٣١٧) رقم (٩٨٥)، وأبو داود في السنن (٢/ ٧١) رقم (١٤٥٨)، والدارمي في السنن (١/ ٤١٧) رقم (١٤٩٢).

ومنها: قول الأقرع بن حابس[١]: أَحَجُّنا هذا لعامنا هذا أم للأبد؟ فقال عليه السلام: «**للأبد، ولو قلت نعم لوجب**»[٢] فدلّ أن جميع أوامره للإيجاب.

قلنا: قد كان عرَّف وجوب الحجّ بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] وبأمور أخر صريحة، لكن شكّ في أن الأمر للتكرار، أو للمرّة الواحدة، فإنه متردّد بينهما. ولو عيَّن الرسول عليه السلام أحدهما لتعيّن، وصار متعيناً في حقنا ببيانه. فمعنى قوله: «**لو قلت نعم لوجب**» أي لو عيّنتُ لتعيَّن.

الشبهة الرابعة: من جهة الإجماع: زعموا أن الأمّة لم تزل في جميع الأعصار ترجعُ في إيجاب العبادات وتحريم المحظورات إلى الأوامر والنواهي، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [آل عمران: ١٣٠] ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦] وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]، و﴿لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾ [آل عمران: ١٣٠] ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢]، ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ [النساء: ٢٢] وأمثاله.

والجواب أن هذا وضعٌ وتقوُّلٌ على الأمّة، ونسبةٌ لهم إلى الخطأ، ويجب تنزيههم عنه. نعم: يجوز أن يصدر ذلك من طائفة ظنوا أن ظاهر الأمر للوجوب. وإنّما فهم المحصِّلون ـ وهم الأقلون ـ ذلك من القرائن والأدلّة، بدليل أنهم قطعوا بوجوب الصلاة، وتحريم الزنا، والأمر محتمل للندب، وإن لم يكن موضوعاً له؛ والنهي يحتمل التنزيه. وكيف قطعوا مع الاحتمال لولا أدلةٌ قاطعةٌ؟ وما قولهم إلا كقول من يقول: الأمر للندب بالإجماع، لأنهم حكموا بالندب في الكتابةِ والاستشهادِ وأمثالِه، لصيغة الأمر. والأوامر التي حملتها الأمّة على الندب أكثر، فإن النوافل والسنن والآداب أكثر من الفرائض، إذ ما من فريضة إلا ويتعلّق بها وبإتمامها وبآدابها سنن كثيرة. أو نقول: هي للإباحة، بدليل حكمهم بالإباحة في قوله: ﴿فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢] وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠] وإن كان ذلك للقرائن، فكذلك الوجوب.

فإن قيل: وما تلك القرائن؟

قلنا: أما في الصلاة فمثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَـٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣] وما ورد من التهديدات في ترك الصلاة، وما ورد من تكليف الصلاة في حال شدّة الخوف والمرض، إلى غير ذلك.

---

(١) الأقرع بن حابس التميمي المجاشعي، كان من المؤلفة قلوبهم، ثم حسن إسلامه، حارب مع خالد في العراق. انظر الإصابة (١/ ٥٨).

(٢) أخرجه أبو داود في السنن (٢/ ١٥٥) رقم (١٧٨٧).

وأما الزكاة فقد اقترن بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ﴾ [التوبة: ٣٥].

وأما الصوم فقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] وقوله: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] وإيجابُ تدارُكِهِ على الحائض.

وكذلك الزنا والقتلُ ورد فيهما تهديداتٌ ودلالات تواردت على طول مدة النبوّة لا تحصى، فلذلك قطعوا به، لا بمجرّد الأمر الذي منتهاه أن يكون ظاهراً فيتطرّق إليه الاحتمال.

مسألة: [معنى صيغة «افعل» بعد الحظر]:

فإن قال قائل: قوله: «افعل» بعد الحظر: ما موجَبُه؟ وهل لتقدّم الحظر تأثير؟

قلنا: قال قوم: لا تأثير لتقدُّم الحظر أصلاً.

وقال قوم: هي قرينة تصرفها إلى الإباحة.

والمختار: أنه ينظر، فإن كان الحظر السابق عارضاً لعلّةٍ، وعلّقت صيغة «افعل» بزواله، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢] فعرْفُ الاستعمال يدلّ على أنه لرفع الذم فقط، حتى يرجع حكمه إلى ما قبله، وإن احتملَ أن يكون رفعُ هذا الحظر بندب أو إيجاب، لكن الأغلب ما ذكرناه، كقوله: ﴿فَٱنتَشِرُوا۟﴾ [الجمعة: ١٠] وكقوله عليه السلام: «**كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي، فادّخروا**»[(١)].

أما إذا لم يكن الحظر عارضاً لعلّة، ولا صيغة «افعل» عُلِّق بزوالها، فيبقى موجَبُ الصيغة على أصل التردّد بين الندب والإيجاب. ويزيد هاهنا احتمال الإباحة. ويكون هذا قرينة تروّج هذا الاحتمال، وإن لم تعينه، إذ لا يمكن دعوى عُرْف الاستعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرفُ الوضعَ.

أما إذا لم ترد صيغة «افعل»، لكن قال: فإذا حللتم فأنتم مأمورون بالاصطياد، فهذا يحتمل الوجوب والندب، ولا يحتمل الإباحة، لأنه عُرْفٌ في هذه الصورة.

وقوله: «**أمرتكم بكذا**» يضاهي قوله: «افعل»، في جميع المواضع إلا في هذه الصورة وما يقرب منها.

---

(١) سبق تخريجه (١/ ١٦٩).

النظر الثالث

في موجب الأمر ومقتضاه بالإضافة إلى الفور والتراخي والتكرار وغيره

ولا يتعلق هذا النظر بصيغة مخصوصة، بل يجري في قوله «افعل»، كان للندبِ أو للوجوب، وفي قوله: «أمرتكم» و«أنتم مأمورون»، وفي كل دليل يدلّ على الأمر بالشيء، إشارةً كان أو لفظاً أو قرينةً أخرى.

لكنّا نتكلم في مقتضى قوله: «افعل» لقياس عليه غيره.

ونرسم فيه مسائل:

مسألة: [الأمر: هل يدلّ على التكرار؟]

قوله: «صم»؛ كما أنه في نفسه يتردّد بين الوجوب والندب، فهو بالإضافة إلى الزمان يتردد على الفور والتراخي، وبالإضافة إلى المقدار يتردد بين المرة الواحدة واستغراق العمر.

وقد قال قوم: هو للمرة، ويحتمل التكرار.

وقال قوم: هو للتكرار.

والمختار أن المرة الواحدة معلومة، وحصول براءة الذمة بمجرّدها مختلف فيه، واللفظ بوضعه ليس فيه دلالة على نفي الزيادة ولا على إثباتها.

وقياس مذهب الواقفية التوقّف فيه، لتردد اللفظ، كتردده بين الوجوب والندب. لكني أقول: ليس هذا تردداً في نفس اللفظ على نحو تردد اللفظ المشترك، بل اللفظ خال عن التعرض لكمية المأمور به، لكن يحتمل الإتمام ببيان الكمية، كما أنه يحتمل أن يتممه بسبع مرات أو خمس. وليس في نفس اللفظ تعرض للعدد، ولا هو موضوع لآحاد الأعداد وضعَ اللفظ المشترك، وكما أن قوله: «اقتل» إذا لم يقل: «اقتل زيداً أو عمراً» لا نقول إنه مشترك بين زيدٍ وعمرٍو، بل ليس فيه تعرّض له. فإنْ تعرض لزيد أو عمرو فهو زيادة على كلامٍ ناقصٍ، بإتمامِهِ بلفظٍ دالٍّ على تلك الزيادة، لا بمعنى البيان.

فإن قيل: بين مسألتنا وبين القتل فرق، فإنَّ قوله: اقتل، كلام ناقص لا يمكن امتثاله، وقوله: «صم» كلام تام مفهوم يمكن امتثاله.

قلنا: يحتمل أن يقال: يصير ممتثلاً بقتل أي شخص كان بمجرّد قوله: «اقتل»، كما يصير ممتثلاً بصوم أي يوم كان إذا قال: صم يوماً، بلا فرق. ويكون

قوله: «اقتل» كقوله: «اقتل شخصاً»، لأن الشخص القتيل من ضرورة القتل وإن لم يذكر، كما أَن اليوم من ضرورة الصوم وإن لم يصرّح به.

فيتحصّل من هذا أنه تبرأ ذمته بالمرة الواحدة، لأن وجوبها معلوم، والزيادة لا دليل على وجوبها، إذ لم يتعرّض اللفظ لها، فصار كما قَبْلَ قوله صم، وكنا لا نشك في نفي الوجوب، بَل نقطع بانتفائه، وقوله: «صم» دال على القطع في يوم واحد، فبقي الزائد على ما كان. هذا هو الظاهر من مطلق اللفظ المجرد عن الكمية.

ويعتضد هذا باليمين، فإنه لو قال: واللّه لأصومنّ، لَبَرَّ بيوم واحد، ولو قال: للّه عليّ صوم، لَتَفَصَّى عن عهده النذر بيوم واحد، لأن الزائد لم يتعرّض له.

فإن قيل: فلو فسَّره بالتكرارِ بصوم العمر فقد فسّره بمحتمَلٍ، أو كان ذلك إلحاق زيادة، كما لو قال: أردت بقولي: اقتل، أي اقتل زيداً، وبقولي: صم، أي صم يوم السبت خاصة، فإن هذا تفسير بما لا يحتمله اللفظ، بل ليس تفسيراً، إنما هو كزيادةٍ لم يذكرها، ولم يوضع اللفظ المذكور لها، لا بالاشتراك، ولا بالتجوّز، ولا بالتنصيص.

قلنا: هذا فيه نظر، والأظهر عندنا أنه إن فسّره بعددٍ مخصوص، كتسعة أو عشرة، فهو إتمام بزيادة، وليس بتفسير، إذ اللفظ لا يصلح للدلالة على تكرّرٍ وعدد، وإن أراد استغراق العمر فقد أراد كلية الصوم في حقه، وكأنَّ كلية الصوم شيء فرد، إذ له حدّ واحد وحقيقة واحدة، فهو واحد بالنوع، كما أنّ اليوم الواحد واحد بالعدد، فاللفظ يحتمله، ويكون ذلك بياناً للمراد، لا استئناف زيادة، ولهذا لو قال: أنت طالق، ولم يخطر بباله عدد، كانت الطلقة الواحدة ضرورة لفظه، فيقتصر عليها. ولو نوى الثلاثَ نَفَذَ لأَنه كلية الطلاق، فهو كالواحد بالجنس أو النوع. ولو نوى طلقتين فالأَغْوَصُ ما قاله أبو حنيفة، وهو أنه لا يحتمله. ووجه مذهب الشافعي قد تكلّفناهُ في كتاب «**المبادئ والغايات**».

فإن قيل: الزيادة التي هي كالتّتمّةِ لا تبعد إرادتها في اللفظ، فلو قال: طلّقت زوجتي، وله أربع نسوة، وقال: أردت زينب بنيّتي، وقع الطلاق من وقت اللفظ، ولولا احتمالُهُ لوقع من وقت التعيين.

قلنا: الفرق أغوص، لأن قوله: «زوجتي» مشترك بين الأربع، يصلح لكل واحدة، فهو كإرادة أحد المسمَّيات بالمشترك، أما الطلاق فموضوع لمعنى لا يتعرّض للعدد، والصوم موضوع لمعنى لا يتعرّض للسبعة والعشرة، وليست الأعداد

موجوداتٍ فيكون اسم «الصوم» مشتركاً بينهما اشتراك اسم «الزوجة» بين النسوة الزوجات.

شبه المخالفين ثلاث:

الشبهة الأولى: قولهم: قوله: اقتلوا المشركين، يعمّ قتل كل مشرك، فقوله: صم وَصَلِّ، ينبغي أن يعمّ في كل زمان، لأن إضافته إلى جميع الأزمان واحد، كإضافة لفظ المشرك إلى جميع الأشخاص.

قلنا: إن سلمنا صيغة العموم فليس هذا نظيراً له، بل نظيره أن يقال: صم الأيام، وصلِّ في الأوقات، أما مجرد قوله: صم، فلا يتعرّض للزمان، لا بعموم ولا بخصوص، لكن الزمان من ضرورته كالمكان، ولا يجب تعميم الأماكن بالفعل وإن كان نسبة الفعل إلى كل مكان على وتيرة واحدة، وكذلك الزمان.

الشبهة الثانية: قولهم: إنَّ قوله: صم، كقوله: لا تصم، وموجَبُ النهي ترك الصوم أبداً، فليكن موجَبُ الأمرِ فعلَ الصوم أبداً، وتحقّقه أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، فقوله: قم، وقوله: لا تقعد، واحد. وقوله: تحرّك، وقوله: لا تسكن، واحد ولو قال: لا تسكن، لزمت الحركة دائماً، فقوله: تَحركْ، تَضَمَّنَ قوله: لا تسكن.

قلنا: أما قولكم: إن الأمر بالشيء نهي عن ضده، فقد أَبطلناه في القطب الأول، وإن سلمنا، فعموم النهي الذي هو ضِمْنٌ بحسب الأمر المتضمَّن، لأنه تابع له، فلو قال: تحرّكْ مرة واحدة، كان السكون المنهي عنه مقصوراً على المرة، وقوله: تحرك، كقوله: تحرّك مرة واحدة، كما سبق تقريره.

وأما قياسهمُ الأمرَ على النهي فباطل من خمسة أوجه:

الأول: أن القياس باطل في اللغات لأنها تثبت توقيفاً.

الثاني: أنّا لا نسلم في النهي لزوم الانتهاءِ مطلقاً بمجرّد اللفظ، بل لو قيل للصائم: لا تصم، يجوز أن يقول: تنهاني عن صوم هذا اليوم، أو عن الصوم أبداً...؟ فيستفسِر، بل التصريح أن يقول: لا تصم أبداً، أو: لا تصم يوماً واحداً، فإن اقتصر على قوله: لا تصم، فانتهىٰ يوماً واحداً، جاز أن يقال: قضى حق النهي، ولا يغنيهم عن هذا الاسترواحُ إلى المناهي الشرعية والعرفية، وحملها على الدوام، فإنَّ هذا القائل يقول: عرفت ذلك بأدلّة أفادت علماً ضرورياً بأن الشرع يريد عدم الزنا والسرقة وسائر الفواحش مطلقاً، وفي كل حال، لا بمجرّد صيغة النهي، وهذا كما أنا نوجب الإيمان دائماً لا بمجرّد قوله: آمِنوا، لكن بأدلّةٍ دلّت على أن دوام الإيمان مقصود.

الثالث: أنّا نفرِّق، ولعلّه الأصحّ، فنقول: إن الأمر يدلّ على أن المأمور ينبغي أن يوجد مطلقاً، والنهي يدلّ على أنه ينبغي أن لا يوجد مطلقاً، والنفي المطلق يعم، والوجود المطلق لا يعم، فكلُّ ما وجد مرة فقد وُجِدَ مطلقاً، وما انتفى مرة فما انتفى مطلقاً، ولذلك إذا قال في اليمين: لأفعلن، بَرَّ بمرة، ولو قال: لا أفعل، حنث بمرة. ومن قال: لأصومنّ، صدق وعدَهُ بمرة، ومن قال: لا أصوم، كان كاذباً مهما صام مرة.

الرابع: أنه لو حُمِلَ الأمر على التكرار لتعطّلت الأشغال كلها، وحمل النهي على التكرار لا يفضي إليه، إذ يمكن الانتهاء في حال واحدة عن أشياء كثيرة مع الاشتغال بشغلٍ ليس ضدَّ المنهيّ عنه.

وهذا فاسد، لأنه تفسيرٌ للغة بما يرجع إلى المشقة والتعذّر. ولو قال: افعل دائماً، لم يتغير موجَبُ اللفظ بتعذره، وإن كان التعذّرُ هو المانعَ فليقتصر على ما لا يطاق ويشق دون ما يتيسر.

الخامس: أن النهي يقتضي قبحَ المنهيّ عنه، ويجب الكف عن القبيح كله، والأمر يقتضي الحسنَ، ولا يجب الإتيان بالحسَنِ كله.

وهذا أيضاً فاسد، فإن الأمر والنهي لا يدلّان على الحسن والقبح، فإن الأمر بالقبيح تسميه العرب أمراً، فنقول: أمَرَ بالقبيح وما كان ينبغي أن يأمر به. وأما الأمر الشرعيُّ فقد بيّنَا أنه لا يدلّ على الحسن، ولا النهي على القبح، فإنه لا معنى للحسن والقبح بالإضافة إلى ذوات الأشياء، بل الحسن ما أُمِر به، والقبيح ما نُهي عنه فيكون الحسن والقبح تابعاً للأمر والنهي، لا علة ولا متبوعاً.

الشبهة الثالثة: أن أوامر الشرع في الصوم والصلاة والزكاة حملت على التكرار فتدلّ على أنه موضوعٌ له.

قلنا: وقد حُمِلَ في الحجّ على الاتحاد، فليدلّ على أنه موضوع له، فإن كان ذلك بدليل، فكذلك هذا بدليل وقرائن، بل بصرائح سوى مجرد الأمر.

وقد أجاب قوم عن هذا بأن القرينة فيه إضافتها إلى أسباب وشروط، وكل ما أضيف إلى شرط وتكرّر الشرط تكرر الوجوب. وهذا فيه نظر يتبيَّنُ في المسألة التالية.

[الأمر المعلّق على شرط، هل يتكرر بتكرر الشرط؟]

مسألة: اختلف الصائرون إلى أن الأمر ليس للتكرار في الأمر المضاف إلى الشرط:

فقال قوم: لا أثر للإضافة.

وقال قوم: يتكرر بتكرُّر الشرط.

والمختار أنه لا أثر للشرط، لأن قوله: اضربه، أمر ليس يقتضي التكرار، فقوله: اضربه إنْ كان قائماً، أو: إذا كان قائماً، لا يقتضيه أيضاً. بل لا يريد إلا اختصاص الضرب الذي يقتضيه الإطلاق بحالة القيام، وهو كقوله لوكيله: طلق زوجتي إن دخلت الدار، لا يقتضي التكرار بتكرر الدخول، بل لو قال: إن دخلتِ الدار فأنت طالق، لم يتكرر بتكرر الدخول، إلا أن يقول: كلما دخلتِ الدار. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥] وإذا زالت الشمس فصل كقوله لزوجاته: فمن شهد منكن الشهر فهي طالق، ومن زالت عنها الشمس فهي طالق.

ولهم شبهتان:

الشبهة الأولى: أَن الحكم يتكرر بتكرر العلّة، والشرط كالعلّة، فإنَّ عِلَلَ الشرع علامات.

قلنا: العلّة إن كانت عقلية فهي موجبة لذاتها، ولا يعقل وجود ذاتها دون المعلول، وإن كانت شرعية فلسنا نسلِّم تكرُّر الحكم بمجرّد إضافة الحكم إلى العلّة، ما لم تقترن به قرينة أخرى، وهو التعبّد بالقياس، ومعنى التعبّد بالقياس الأمر باتباع العلّة، وكأن الشرع يقول: الحكم يثبت بها فاتبعوها.

الشبهة الثانية: أَن أوامر الشرع إنما تتكرر بتكرر الأسباب، كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ﴾ [المائدة: ٦] و﴿إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ﴾ [المائدة: ٦].

قلنا: ليس ذلك بموجَبِ اللغة، ومجرّدِ الإضافة، بل بدليل شرعي في كل شرط، فقد قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾ [آل عمران: ٩٧] ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة.

فإن أحالوا ذلك على الدليل، أحلنا ما يتكرر أيضاً على الدليل، كيف ومَنْ قام إلى الصلاة غيرَ محدثٍ فلا يتكرر عليه، ومن كان جنباً فليس عليه أن يتطهر إذا لم يُرِدِ الصلاة، فَلَمْ يتكرر مطلقاً، لكن اتُّبِعَ فيه موجَب الدليل.

مسألة: [الأمر هل يقتضي الفور؟]

مطلق الأمر يقتضي الفور عند قوم، ولا يقتضيه عند قوم، وتوقَّف فيه من الواقفية قوم. ثم منهم من قال: التوقّف في المؤخِّر هل هو ممتثل أم لا، أما المُبَادِر فممتثل قطعاً. ومنهم من غلا وقال: يُتَوَقَّفُ في المبادر أيضاً.

والمختار: أنه لا يقتضي إلا الامتثال، ويستوي فيه البِدَارُ والتأخير.

ونَدُلُّ على بطلان الوقف أوّلاً، فنقول للمتوقِّف: المبادرُ ممتثل أم لا؟ فإن توقّفتَ فقد خالفت إجماع الأمّة قبلك، فإنهم متفقون على أن المسارع إلى الامتثال مبالِغ في الطاعة، مستوجب جميل الثناء. والمأمور إذا قيل له: قم، فقام، يعلم نفسه ممتثلاً ولا يعد به مخطئاً باتفاق أهل اللغة قبل ورود الشرع، وقد أثنى اللَّه تعالى على المسارعين، فقال عزّ من قائل: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ وَهُمۡ لَهَا سَٰبِقُونَ﴾ [المؤمنون: ٦١].

وإذا بطل هذا التوقّف فنقول: لا معنى للتوقّف في المؤخِّر، لأن قوله: اغسل هذا الثوب، مثلاً، لا يقتضي إلا طلب الغسل، والزمانُ من ضرورة الغسل، كالمكان، وكالشخص، في القتل والضرب، والسوط والسيف في الضرب والقتل. ثم لا يقتضي الأمر بالضرب مضروباً مخصوصاً، ولا سوطاً، ولا مكاناً للأمر، فكذلك الزمانُ، لأن اللافظ ساكت عن التعرض للزمان والمكان، فهما سيان.

ويعتضد هذا ـ بطريق ضرب المثال، لا بطريق القياس ـ بصدق الوعد إذا قال: أَغْسِلُ وأَقْتُلُ، فإنه صادق بادَرَ أو أَخَّر، ولو حلف: لأدخلنَّ الدار، لم يلزمه البدار.

وتحقيقه أن مدعيَ الفور متحكّم، وهو محتاج إلى أن ينقل عن أهل اللغة أن قولهم: افعل، للبدار. ولا سبيل إلى نقل ذلك لا تواتراً ولا آحاداً.

ولهم شبهتان:

الأولى: أن الأمر للوجوب، وفي تجويز التأخير ما ينافي الوجوب، إما بالتوسيع، وإما بالتخيير في فعلٍ لا بعينه من جملة الأفعال الواقعة في الأوقات، والتوسيع والتخيير كلاهما يناقض الوجوب.

قلنا: قد بيّنَا في القطب الأول أن الواجب المخيَّرَ والموسع جائز، ويدلّ عليه أنه لو صرّح وقال: اغسلِ الثوب أيَّ وقتٍ شئتَ، فقد أوجبتُهُ عليك، لم يتناقض.

ثم لا نسلّم أن الأمر للوجوب، ولو كان للوجوب، إما بنفسه أو بقرينة، فالتوسّع لا ينافيه، كما سبق.

الشبهة الثانية: أن الأمر يقتضي وجوبَ الفعل، واعتقادَ الوجوب، والعزمَ على الامتثال. ثم وجوب الاعتقاد والعزم على الفور، فليكن كذلك الفعلُ.

قلنا: القياس باطل في اللغات. ثم هو منقوض بقوله: افعل أيَّ وقتٍ شئتَ، فإن الاعتقادَ، والعزمَ فيه، على الفور، دون الفعل.

ثم نقول: وجوب الفور في العزم والاعتقاد معلوم بقرينةٍ وأدلّةٍ دلّت على

التصديقِ للشارع، والعزم على الانقياد له، ولم يحصل ذلك بمجرّد الصيغة.

مسألة: [هل يفتقر وجوب القضاء إلى أمرٍ جديد؟]

مذهب بعض الفقهاء أن وجوب القضاء لا يفتقِرُ إلى أمرٍ مجدّد.

ومذهب المحصِّلين أن الأمر بعبادةٍ في وقتٍ لا يقتضي القضاء، لأن تخصيص العبادة بوقت الزوال، أو شهر رمضان، كتخصيص الحج بعرفات وتخصيص الزكاة بالمساكين، وتخصيص الضرب والقتل بشخص، وتخصيص الصلاة بالقبلة. فلا فرق بين الزمان والمكان والشخص، فإن جميع ذلك تقييدٌ للمأمور بصفةٍ، والعاري عن تلك الصفة لا يتناوله اللفظ، بل يبقى على ما كان قبل الأمر.

فإن قيل: الوقت للعبادة كالأجل للدّيْن، فكما لا يسقط الدَّيْنُ بانقضاء الأجل، لا تسقط الصلاة الواجبة في الذمة بانقضاء المدة.

قلنا: مثال الأجلِ الحولُ في الزكاة، لا جَرَمَ لا تسقط الزكاة بانقضائه، لأن الأجل مهلةٌ لتأخير المطالبة، حتى يُنْجَزَ بعد المدة، وأما الوقت فقد صار وصفاً للواجب، كالمكان والشخص. ومن أُوجبَ عليه شيء بصفةٍ، فإذا أتى به لا على تلك الصفة، لم يكن ممتثلاً.

نَعَمْ يجب القضاء في الشرع إما بنصٍّ، كقوله ﷺ: «**من نام عن صلاةٍ أو نسيها فليصلِّها إذا ذكرها**»[1] أو بقياسٍ، فإنا نقيس الصوم إذا نسيه على الصلاة إذا نسيها، ونراه في معناها. ولا نقيس عليه الجمعة ولا الأُضحية، فإنهما لا يقضيان في غير وقتهما. وفي رمي الجمار تردُّدٌ أنه بأيّ الأصلين أشْبَهُ. ولا نقيس صلاةَ الحائض على صومها في القضاء، لفرق النص. ولا نقيس صلاةَ الكافرِ وزكاتَه على صلاة المرتد، وإن تساويا في أصل الأمرِ والوجوب عندنا.

مسألة: [الأمر هل يقتضي الإجزاء؟]

ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر يقتضي وقوعَ الإجزاءِ بالمأمُور به إذا امتُثِلَ[2]. وقال بعض المتكلمين: لا يدلّ على الإجزاء، لا بمعنى أنه لا يدلّ على كونه طاعةً وقربة وسبَبَ ثوابٍ وامتثالاً، لكن بمعنى أنه لا يَمنع الامتثالُ من وجوب القضاء، ولا يلزَمُ حصولُ الإجزاء بالأداء[3]، بدليل أن من فسد حَجُّهُ فهو مأمور

---

(١) أخرجه ابن ماجه في السنن (١/ ٢٢٧) رقم (٦٩٥)، وأبو داود (١/ ١١٨) رقم (٤٣٥)، والدارمي في السنن (١/ ٣٠٥) رقم (١٢٣٠).

(٢) تنقيح الفصول ص (١٣٣)، والتمهيد لابن عبد البر (١/ ٣١٦).

(٣) المعتمد (١/ ٩٩).

بالإتمام، ولا يجزئه، بل يلزمه القضاء. ومن ظنَّ أنه متطهر فهو مأمور بالصلاة، وممتثلٌ إذا صلّى، ومطيعٌ ومتقرِّبٌ، ويلزمه القضاء، فلا يمكن إنكار كونِهِ مأموراً ولا إنكار كونِهِ ممتثلاً حتى يسقط العقاب، ولا إنكارُ كونه مأموراً بالقضاء. فهذه أمور مقطوع بها.

والصواب عندنا أن نفصِّل ونقول: إذا ثبت أن القضاء يجب بأمر متجدِّد، وأنه مِثْلُ الواجب الأول، فالأمر بالشيء لا يمنع إيجابَ مثلِهِ بعد الامتثال. وهذا لا شكَّ فيه. ولكن ذلك المثل إنما يسمّى قضاء إذا كان فيه تدارُكٌ لفائت من أصل العبادة أو وصفها، وإن لم يكن فواتٌ وخلَلٌ استحال تسميته قضاء.

فنقول: الأمر يدلّ على إجزاء المأمور إذا أُدِّيَ بكمال وصفِهِ وشرطه من غير خلل. وإن تطرق إليه خلل، كما في الحج الفاسد، والصلاة على غير الطهارة، فلا يدلّ الأمر على إجزائه، بمعنى منع إيجاب القضاء.

فإن قيل: فالذي ظن أنه متطهر، مأمور بالصلاة على تلك الحالة، أو مأمورٌ بالصلاة مع الطهارة؟ فإن كان مأموراً بالصلاة مع الطهارة، مع تنجيز الصلاة فينبغي أن يكون عاصياً، وإن كان مأموراً بالصلاة على حالته فقد امتثل من غير خلل، فبِمَ عُقِلَ إيجاب القضاء؟ وكذلك المأمور بإتمامِ الحج الفاسد أَتَمَّ كما أُمِرَ.

قلنا: هذا مأمور بالصلاة مع الخلل بضرورةِ نسيانِهِ، فقد أتى بصلاة مختلةٍ فاقدةٍ شرطها، لضرورة حاله، فعُقِلَ الأمر بتدارك الخلل، أما إذا لم يكن خَلَلٌ لا عن قصد ولا عن نسيان، فلا تدارك فيه، فلا يُعقَل إيجاب قضائِهِ. وهو المعني بإجزائه. وكذلك مفسد الحجِّ فإنه ليس يقضي الحج الفاسد، فإنه امتثل ذلك الأمر، لكنه كان مأموراً بحجٍّ خالٍ عن فساد، وقد فوَّتَ على نفسه ذلك، فيقضيه.

مسألة: [هل الأمر بالأمر بالشيء أمرٌ بالشيء؟]

الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً بالشيء ما لم يدلّ عليه دليل. مثاله قوله تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] لا يدلّ على وجوب الأداء بمجرَّدِهِ على الأمّة. وربما ظنّ ظانٌّ أنه يدلّ على الوجوب، وليس الأمر كذلك، لكن دلَّ الشرعُ على أن أمر النبي عليه الصلاة والسلام واجبُ الطاعة، وأنهم لو كانوا مأذونين في المنع لكان ذلك تحقيراً للنبي عليه السلام، وتنفيراً للأمّة عنه، وذلك يَغُضّ من قدره، ويشوِّشُ مقصودَ الشرع، وإلا فلا يستحيل أن يقال للزوجِ الشافعيِّ إذا قال لزوجته: أنت بائن، على نية الطلاق: راجِعْها وطالِبْها بالوطء؛ ويقالَ للحنفية التي ترى أنها بائنة: يجب عليك المنع؛ ويقالَ للوليّ الذي

يرى أن لطفله على طفل غيره شيئاً: اطلُبْهُ؛ ويقالَ للمدّعى عليه إذا عرف أنه لا شيء على طفله: لا تعطِهِ ومانِعْهُ؛ ويقولَ السيّد لأحد العبدين: أوجب عليك أن تأمر العبد الآخر، ويقول للآخر: أوجبت عليك العصيان له.

وبهذا تعرف أن قوله عليه السلام: «**مروهم بالصلاة لسبع**»(١) ليس خطاباً من الشرع مع الصبي؛ ولا إيجاباً عليه، مع أن الأمر واجب على الولي.

فإن قيل: فلو قال للنبي: أوجبت عليك أن توجب على الأمّة، وقال للأمّة: أوجبت عليكم خلافه؟

قلنا: ذلك يدلّ على أن الواجب على النبي أن يقول: أوجبت، لا على حقيقة الإيجاب. فإن أراد حقيقة الإيجاب، فهو متناقض. بخلاف قوله: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ﴾ [التوبة: ١٠٣] فإن ذلك لا يناقضه أمرهم بالمنع.

فإن قيل: ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب، والتسلُّم لا يتمّ إلا بالتسليم.

قلنا: لا يجب التسلُّم، بل يجب الطلب فقط، ثم إن وجَب التسلُّم فذلك يتمّ بالتسليم المحرّم، وإنما يناقضُ التسلُّم انتفاء التسليم في نفسه لا انتفاء حلّه وحكمه.

وبالجملة: كما أن من أمر زيداً بضرب عمرو فلا يَطْلُب من عمرو شيئاً، فكذلك إذا أمره يأمر عمراً فلا يطلب من عمرو شيئاً.

مسألة: [الأمرُ لجماعةٍ هل يقتضي الوجوب العينيّ؟]

ظاهر الخطاب مع جماعةٍ بالأمرِ يقتضي وجوبه على كل واحد، إلا أن يدلّ دليل على سقوط الفرض عن الجميع بفعل واحد، أو يَردَ الخطابُ بلفظ لا يعمُّ الجميع، كقوله تعالى: ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ﴾ [آل عمران: ١٠٤] وكقوله تعالى: ﴿فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢] فإن هذا لا يدلّ على الوجوب في حق كل واحد على التعيين.

حقيقة فرض الكفاية:

فإن قيل: فما حقيقة فرض الكفاية؟ أهو فرضٌ على الجميع ثم يسقط الفرض بفعل البعض، أو هو فرضٌ على واحد لا بعينه، أيَّ واحدٍ كان، كالواجب المخيّر في خصال الكفارة، أو هو واجب على من حضر وتعيَّنَ، أعني حضر الجنازةَ أو المنْكرَ، أما من لم يتعيّن فهو ندب في حقه؟

---

(١) سبق تخريجه (١/ ١١٧).

قلنا: الصحيح من هذه الأقسام الأول، وهو عموم الفرضية، فإنَّ سقوط الفرض دون الأداء ممكن: إما بالنسخ أو بسببٍ آخر. ويدلّ عليه أنهم لو فعلوا بأجمعهم نال كلٌّ واحد منهم ثواب الفرض. وإن امتنعوا عمَّ الحرجُ الجميعَ، ولو خلا بعضهم عن الوجوب لانفكَّ عن الإثم. أما الإيجابُ على واحدٍ لا بعينه فمحال، لأن المكلّف ينبغي أن يعلم أنه مكلف، وإذا أُبْهِمَ الوجوبُ لم يُعلَم، بخلاف إيجاب خصلةٍ من خصلتين، فإن تخيير المكلف بين فعلين لا يوجب تعذّر الامتثال. كما حققناه في بيان الواجب المخير.

مسألة: [هل يكون المأمور مأموراً قبل التمكّن من الامتثال]؟

ذهبت المعتزلة إلى أن المأمور لا يعلم كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال[١].

وذهب القاضي وجماهيرُ أهلِ الحق إلى أنه يعلم ذلك[٢].

وفي تفهيم حقيقة المسألة غموض. وسبيلُ كشف الغطاء عنه أن نقول: إنما يَعْلم المأمور كونَهُ مأموراً مهما كان مأموراً، لأن العلم يتبع المعلوم، وإنما يكون مأموراً إذا توجّه الأمر عليه. ولا خلاف أنه يُتَصَوَّرُ أن يقول السيّد لعبده صم غداً، وأن هذا أمرٌ محقق ناجز في الحال وإن كان مشروطاً ببقاء العبد إلى غد. ولكن اتفقت المعتزلة على أن الأمر المقيّد بالشرط أمرٌ حاصلٌ ناجزٌ في الحال، لكن يشترط أن يكون تحقق الشرط مجهولاً عند الآمر والمأمور، أما إذا كان معلوماً فلا، فإنه لو قال: صُمْ إن صعدتَ إلى السماء، أو إن عشتَ ألف سنة، فليس هذا بأمرٍ، أي هذه الصيغة ليست عبارة عن حقيقة المعنى الذي يقوم بالنفس ويسمّى أمراً. ولو قال: صم إنْ كان العالم مخلوقاً، أو: إن كان اللَّه موجوداً، فهذا أمر ولكن ليس بمقيد بشرط. وليس هذا من الشرط في شيء، فإن الشرط هو الذي يمكن أن يوجد وأن لا يوجد. فلمّا كان العلم بوجود الشرط أو عدمه منافياً وجود الأمر المقيد بالشرط زعموا أن اللَّه تعالى عالم بعواقب الأمور فالشرط في أمره محال.

ونحن نسلّم أن جهل المأمور شرطٌ، أما جهلُ الآمر فليس بشرط، حتى لو علم السيّد بقول نبي صادقٍ أن عبده يموت قبل رمضان، فيُتصَوَّر أن يأمره بصوم رمضان مهما جَهِلَ العبد ذلك. وربما كان له فيه لطفٌ يدعوه إلى الطاعات، ويزجره عن المعاصي. وربما كان لطفاً بغير المأمور، بحثٍّ أو زجرٍ، وبما يكون امتحاناً له ليشتغل بالاستعداد، فيثابَ على العزم على الامتثال، ويعاقبَ على العزم على الترك.

---

(١) المعتمد (١/ ١٥٠).

(٢) التقريب (٢/ ٢٨٢).

والمعتزلة أحالوا ذلك، وقالوا: إذا شهد العبدُ هلالَ رمضان، توجَّهَ عليه الأمر، بحكمِ قولِهِ تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] لكن ذلك بناء على ظن البقاءِ ودوام القدرة، فإن الحياة والقدرة شرط في التكليف، فإذا مات في منتصف الشهر تبينّا أنه كان مأموراً بالنصف الأول، وأنه لم يكن مأموراً بالنصف الثاني.

ويدلّك على بطلان مذهبهم مسالِكُ:

المسلك الأول: أن الأمّة مجمِعةٌ قبل ظهور المعتزلة أن الصبيَّ كما يبلغ، يجب عليه أن يعلم ويعتقدَ كونه مأموراً بشرائع الإسلام، منهياً عن الزنا والسرقة والقتل في الحال وإن لم يحضُرْهُ وقتُ صلاةٍ ولا زكاة، ولا حَضَر من يمكنُ قتلُهُ والزنا بها، ولا حضر مالٌ تُمْكِنُ سرقتُه، ولكن يعلم نفسه مأموراً منهيّاً بشرط التمكن، لأنه جاهل بعواقب أمره، وعلمُهُ بأن اللَّه تعالى عالم بها لا يدفع عنه وجوب هذا الاعتقاد.

المسلك الثاني: أن الأمّة مجمعة على أن من عزَمَ على ترك ما ليس منهياً عنه فليس بمتقرِّب إلى اللَّه تعالى، ومن عزم على ترك المنهيات كان متقرّباً، ومعلوم أن المكلّف الذي فرضناه لو عزم على ترك المنهيات، والإتيان بالمأمورات، كان متقرّباً إلى اللَّه تعالى. فإن احتمل أن لا يكون مأموراً أو منهياً، لعلم اللَّه بأنه لا يساعده التمكن، فينبغي أن نَشُكَّ في كونه متقرّباً، ونتوقفَ، ونقول: إن مت بعد هذا العزم وقبل التمكّن فلا ثواب لك، لأنه لا تقرُّبَ منك، وإن عشت وتمكنتَ تبيّنا عند ذلك كونَكَ متقرِّباً. وهذا خلاف الإجماع.

المسلك الثالث: إجماع الأمّة على أن صلاة الفرض لا تصحُّ إلا بنية الفرضية، ولا يعقل تثبيت نية الفرضية إلا بعد معرفة الفرضية، والعبدُ ينوي في أول وقت الصلاة فرضَ الظهر. وربما يموت في أثناء وقت الصلاة، فيتبينُ عند المعتزلة أنه لم يكن فرضاً، فليكن شاكاً في الفرضية، وعند ذلك تمتنع النية، فإن النية قصد لا يتوجّه إلا إلى معلوم.

فإن قيل: إن نوى فرضيةَ أربعِ ركعاتٍ، فلو مات بعد ركعتين يُعلَمُ أنه لم تكن الأربعُ فريضةً وهو مجوِّز للموت، فكيف ينوي فرضَ ما هو شاك فيه؟

قلنا: ليس شاكاً فيه، بل هو قاطع بأن الأربع فرضٌ بشرط البقاء، والأمر بالشرطِ أمر في الحال، وليس بمعلَّق، والفرض بالشرط فرضٌ، أي إنه مأمور أمر إيجابٍ، مَنْ عَزَمَ عليه يثاب ثواب من عزم على واجب. وإذا قال السيد لعبده: صم غداً، فهو أمر في الحال بصوم في الغد، لا أنه أمر في الغد وإذا قال له: أوجبتُ

عليك بشرط بقائِكَ وقدرتك، فهو موجبٌ في الحال، لكن إيجاباً بشرط. فهكذا ينبغي أن تُفْهَمَ حقيقةُ هذه المسألة. وكذلك إذا قال لوكيله: بع، داري غداً، فهو موكّلٌ وآمِرٌ في الحال، والوكيل مأمورٌ ووكيلٌ في الحال، حتى يُعقَل أن يُعْزَلَ قبل مجيءِ الغد، فإذا قال الوكيل: وكَّلَني ثم عَزَلني، وأمرني ثم منعني، كان صادقاً. فلو مات قبل مجيء الغد لا يتبين أنه كان كاذباً.

وقد حققنا هذا في مسألة نسخ الأمر قبل التمكّن من الامتثال، وفي نسخ الذبح عن إبراهيم عليه السلام، ولهذا فرَّق الفقهاء بين أن يقول: إذا جاءَ رأس الشهرِ فأنت وكيلي، وبين أن يقولَ: وكلتك ببيع داري، لكن تبيعُها عند رأس الشهر. فإنَّ الأول تعليق، ومن مَنَعَ تعليق الوكالة ربما جوَّزَ تنجيزَ الوكالة مع تأخير التنفيذ إلى رأس الشهر.

المسلك الرابع: إجماع الأمّة على لزوم الشروع في صوم رمضان، أعني أولَ يوم مثلاً، ولو كان الموتُ في أثناء النهار يبيِّن عدمَ الأمر، فالموتُ مجوَّزٌ، فيصير الأمر مشكوكاً فيه، ولا يلزمه الشروع بالشك.

فإن قيل: لأنه إن بقي كان واجباً والظاهر بقاؤه، والحاصلُ في الحال يُسْتَصْحَبُ، والاستصحاب أصلٌ تبنى عليه الأمور، كما أن من أقبل عليه سَبُعٌ يهرب، وإن كان يُحتمَل موت السبع قبل الانتهاء إليه، لكن الأصل بقاؤه، فيستصحبُه، ولأنه لو فُتِح هذا البابُ لم يتصوَّر امتثالُ الأوامر المضيَّقةِ أوقاتُها، كالصوم، فإنه إنما يعلم تمام التمكن بعد انقضاء اليوم، ويكون قد فات.

قلنا: هذا يلزمكم في الصوم، ومذهبكم هو الذي يفضي إلى هذا المحال، وما يفضي إلى المحال فهو محال، وأما الهرب من السبع فحزمٌ، وأخذٌ بأسوأ الأحوال. ويكفي فيه الاحتمال البعيد، فإن من شك في سَبُع على الطريق، أو سارقٍ، فيحسن منه الحزم والاحتراز، أما الوجوب فلا يثبت بالشك والاحتمال.

وينبغي أن يقال: من أعرض عن الصوم، ومات قبل الغروب، لم يكن عاصياً، لأنه أَخَذَ بالاحتمال الآخر، وهو احتمال الموت، فليكن معذوراً فيه، فإن زعموا أن ظن البقاء بالاستصحابِ أوْرَثَ ظن الوجوب، وظنُّ الوجوب اقتضى تحقق الوجوب من الشرع جزماً قطعاً، فهذا تعسُّفٌ وتناقضٌ.

المسلك الخامس: أن الإجماع منعقد على أن من حَبَسَ المصلي في أول الوقت وقيّده، ومنعه من الصلاة، متعد عاص بسبب منعه من الصلاة الواجبة، فإن كان التكليفُ يندفع به فقد أحسن إليه، إذ منع التكليف عنه، فَلِمَ عَصَى؟

وهذا فيه نظر، لأنه عصى لأن التصرّف في الغير بضبطِهِ ومنعِهِ حرام، وإن مَنَعَهُ عن مباح أيضاً، ولأن مَنْعَهُ صار سبباً لوجوب القضاء في ذمته، وهو على خطر من فواته، أو يحرم لأنه أخرجه عن أن يُكَلَّف، وفي التكليف مصلحة، وقد فوتَها عليه، بدليل أنه لو قيّده قبل وقت الصلاة، أو قبل البلوغ إلى أن بلَغَ ودخل وقت الصلاة، عصى ولم يكن على الصبي أمر ناجزٌ لا بشرطٍ ولا بغيره.

شبه المعتزلة:

الأولى: قولهم: إثبات الأمر بشرطٍ يؤدّي إلى أن يكون وجود الشيء مشروطاً بما يوجد بعده، والشرط ينبغي أن يقارِن أو يتقدّم، أما تأخير الشرط عن المشروط فمحال.

قلنا: ليس هذا شرطاً لوجود ذات الأمر وقيامِهِ بذات الآمر، بل الأمر موجودٌ قائم بذات الآمر، وُجِد الشرط أم لم يوجد. وإنما هو شرط لكون الأمر لازماً واجب التنفيذ، وليس ذلك من شرط كونه موجوداً بسبيل، ولهذا قلنا: الأمر أمر للمعدوم بتقدير الوجود، ولمن لم تبلغه الدعوة بشرط بلوغه. فليس البلوغ شرطاً لقيام نفس الأمر بذات الآمر، بل للزوم تنفيذه.

فإن قال قائل: اختلاف قول الشافعي في أن من جامع في نهار رمضان، ثم مات أو جُن قبل الغروب، هل يلزمه الكفارة، هل يلتَفِتُ إلى هذا الأصل؟

قلنا: أما من ذهب إلى أنّا نتبين عند زوال الحياة انتفاء الأمر من أصله، فلا يمكنه إيجاب الكفارة. وأما من ذهب إلى أنا لا نتبين عدم الأمر، فيُحتمل منه التردُّد، إذ يحتمل أن يقول: قد أفسد بالجماع الصوم الذي كان واجباً عليه، وقطع الصوم الواجب بحكم الوقت، وإفسادُه يوجب الكفارة، ويحتمل أن يقال: وجبت الكفارة بإفساد صومٍ لا يتعرّض للفساد والانقطاع قبل الغروب، وهذا متعرِّضٌ له، فيكون هذا مانعاً من الإلحاق بالصوم الذي يتعين الجماع لإفساده.

فإن قال قائل: فلو علمت المرأة بالعادة أنها تحيض في أثناء النهار، أو بقول نبي صادقٍ، حيضاً أو جنوناً أو موتاً، فهل يلزمها الصوم حتى تصوم بعض اليوم؟

قلنا: على مذهب المعتزلة لا ينبغي أن يلزم، لأن بعض اليوم غير مأمور به، وهي غير مأمورة بالكل؛ أما عندنا فالأظهر وجوبه، لأنّ المرخّص في الإفطار لم يوجد، والأمر قائمٌ في الحال، والميسور لا يسقط بالمعسور.

فإن قال قائل: لو قال: إن صليتُ، أو شرعتُ في الصلاة، أو الصوم،

فزوجتي طالق، ثم شَرَعَ، ثم أفسد أو مات أو جنّ قبل الإتمام، فقد اختلفوا في وقوع الطلاق، فهل يَلْتَفِتُ هذا إلى هذا الأصل؟

قلنا: نعم، قياس مذهب المعتزلة أن لا يحنث، لأن بعض الصوم ليس بصوم، والفاسد ليس بصوم، وقد تبين ذلك بالآخِرة. وعلى مذهبنا ينبغي أن يَحْنَثَ. وهذه صلاة في الحال، وتمامها مقيد بالشرط، حتى لو قال: واللَّه لأعتكفن صائماً، أو: إن اعتكفت صائماً فزوجتي طالق ثلاثاً، فاعتكف ساعة صائماً، ثم جُنَّ أو مات، لم تجب الكفارة في تركته، ولم تَرِثْهُ زوجتُهُ.

ولا تخلو هذه المسائل عن الالتفات إلى هذا الأصل.

ولو قال: إن أمرتُ عبدي فزوجتي طالق، ثم قال: صم غداً، طلقت زوجته. فإن مات قبل الغد فلا يتبين انتفاء الطلاق، ولو قال: إن وكلتُ وكيلاً فزوجتي طالق، وإن عزلتُ وكيلاً فعبدي حرّ، ثم وكَّل من يبيعُ داره غداً، ثم عَزلَ قبل الغد، طلقت زوجتُهُ وعَتَقَ عَبدُه.

الشبهة الثانية: وهي الأقوى، قولهم: إن الأمر طلب، فلا يقوم بذات من يعلم امتناع وجود المأمور، فكيف يقوم بذات السيّدِ طلبُ الخياطة إن صَعِدَ العبد إلى السماء، وهو يعلم أنه لا يصعد؟ نعم يمكن أن يقولَ: خِطْ إن صعدتَ إلى السماء. لكنه صيغَةُ أمرٍ، ولا يقوم الطلب بذاته، كما لو قال له: اصعد إلى السماء، لم يكن أمراً، لعجزِهِ، وعِلْمِ الآمرِ بامتناعه، إلا على مذهب من يجوّز تكليف ما لا يطاق. وأنتم قد ملتم إلى منع تكليف المحال. وبه يفارقُ الآمرُ الجاهلَ، فإن من لا يعرف عجز عبده عن القيام يتصوّر أن يقول: قم، ويقوم بذاته الطلب. أما إذا عَلِمَ عَجْزَهُ فلا يقوم بذاته طلب الممتنع.

وهذا التحقيقُ، وهو أن الجهل إذا كان شرطاً لقيام هذا الأمر بذاته، فالمؤثّر في صفة ذاتهِ جهلُهُ لا جَهلُ المأمور، فمهما علم الآمر عدم الشرط فكيف يكون طالباً؟ وإذا لم يكن طالباً فكيف يكون آمراً، والأمر هو الطلب، وهذا واقع؟

والجواب: أن هذا لا يصح من المعتزلة، مع إنكارهم كلامَ النفس.

أما عندنا فليس المراد بالطلب الذي هو معنى الأمر إرادةً وتشوفاً، لأن المعاصي عندنا مرادة، وهي غير مأمور بها. والطاعاتُ مأمورٌ بها وقد لا تكون مرادة. فإن ما أراد اللَّه واقع، والتشوّف على اللَّه محال. وإنما معناه اقتضاءُ فعلِهِ لمصلحةِ العبد، ولكنه يكون توطينُهُ للنفس على عزم الامتثال، أو الترك لما يخالفه، لطفاً به في الاستعداد والانحراف عن الفساد. وهذا لطفٌ متصوَّر من اللَّه تعالى.

ويتصوّر أيضاً من السيّد أن يستصلح عبده بأوامر ينجزها عليه، مع عزمه على نسخ الأمر قبل الامتثال، امتحاناً للعبد واستصلاحاً له. فكلُّ أمرٍ مقيدٌ بشرطِ أن لا يُنْسَخ، وكل وكالةٍ مقيدةٌ بشرطِ أن لا يُعْزَل الوكيل. وقوله: وكلتك ببيع العبد غداً مع العلم بأنه سيعتق العبد قبل الغد وكالةٌ في الحال يقصد بها استمالةُ الوكيل مثلاً وامتحانه في إظهار الاستبشار بأمره، أو الكراهية. فكل ذلك معقول لهذه الفائدة، وليس تحت الأمر إلا أنه اقتضاء من هذا الجنس. واللَّه أعلم.

القول في صيغة النهي

اعلم أن ما ذكرناه من مسائل الأوامر تتضحُ به أحكام النواهي، إذ لكل مسألة من الأمر وزانٌ من النهي على العكس، فلا حاجة إلى التكرار. ولكنا نتعرّض لمسائل لا بُدَّ من إفرادها بالكلام.

مسألة: [النهي هل يقتضي فساد المنهيّ عنه؟]

اختلفوا في أن النهي عن البيع والنكاح والتصرّفات المفيدة للأحكام هل يقتضي فسادها؟

فذهب الجماهير إلى أنه يقتضي فسادها[(١)].

وذهب قوم إلى أنه إن كان نهياً عنه لعينِهِ دلّ على الفساد، وإن كان لغيره فلا[(٢)].

والمختار أنه لا يقتضي الفساد.

وبيانه أنّا نعني بالفساد تخلُّفَ الأحكام عنها، وخروجها عن كونها أسباباً مفيدةً للأَحكام. ولو صرّح الشارع وقال: حرمت عليك استيلادَ جارية الابن، ونهيتك عنه لعينه، لكن إن فعلتَ ملكتَ الجارية؛ ونهيتك عن الطلاق في الحيض لعينه، لكن إن فعلت بانت زوجتك؛ ونهيتك عن إزالة النجاسة عن الثوب بالماء المغصوب، لكن إن فعلت طَهُرَ الثوب؛ ونهيتك عن ذبح شاة الغير بسكينِ الغير من غير إذن، لكن إن فعلتَ حَلَّتِ الذبيحة، فشيء من هذا ليس يمتنع ولا يتناقض.

بخلاف قوله: حرَّمْتُ عليك الطلاق، وأمرتك به، أو: أبحته لك، وحرمت عليك الاستيلاد لجارية الابن، وأوجبته عليك، فإن ذلك متناقض لا يُعْقَلُ، لأن التحريم يضادّ الإيجاب، ولا يضادُّه كون المحرَّم منصوباً علامةً على حصول الملك والحلِّ وسائر الأحكام، إذ يتناقض أن يقول: حرَّمتُ الرّبا وأبحته، ولا يتناقض أن

---

(١) أصول السرخسي (١/ ٧٩)، وشرح تنقيح الفصول ص (١٧٣).
(٢) المعتمد (١/ ١٨٤).

يقول: حرمت الرّبا وجعلتُ الفعلَ الحرام لعينه سبباً لحصول المِلْكِ في العوضين؛ فإن شرط التحريم التعرضُ لعقاب الآخرة فقط، دون تخلّف الثمرات والأحكام عنه.

فإذا ثبت هذا، فقوله: لا تبع ولا تطلق ولا تنكح، لو دلّ على تخلّف الأحكام، وهو المراد بالفساد، فلا يخلو: إما أن يدلّ من حيث اللغة، أو من حيث الشرع. ومحال أن يدلّ من حيث اللغة، لأن العرب قد تنهىٰ عن الطاعات وعن الأسباب المشروعة، وتعتقد ذلك نهياً حقيقياً دالّاً على أن المنهي ينبغي أن لا يوجد. أما الأحكامُ فإنها شرعيةٌ لا يناسبها اللفظ من حيث وضع اللسان، إذ يعقل أن يقول العربي: هذا العقد الذي يفيد الملك والأحكام، إياك أن تفعله وتُقدِم عليه. ولو صرّح به الشارع أيضاً لكان منتظماً مفهوماً. أمَّا من حيث الشرعُ فلو قام دليل على أن النهي للإفساد، ونقل ذلك عن النبي ﷺ صريحاً، لكان ذلك من جهة الشرع تصرفاً في اللغة بالتغيير، أو كان صيغة النهي من جهته منصوباً علامة على الفساد، ويجب قبول ذلك، ولكن الشأن في إثبات هذه الحجّة ونقلها.

وشبههم الشرعية أربع:

الشبهة الأولى: قولهم إن المنهي عنه قبيح لعينه ومعصية، فكيف يكون مشروعاً.

قلنا: إن أردتم بالمشروع كونه مأموراً به، أو مباحاً، أو مندوباً، فذلك محال، ولسنا نقول به؛ وإن عنيتم به كونه منصوباً علامة للملك أو الحل، أو حكم من الأحكام، ففيه وقع النزاع، فَلِمَ ادعيتم استحالته، وَلِمَ يستحيل أن يُحَرَّمَ الاستيلادُ، ويُنصبَ سبباً لملك الجارية، ويحرم الطلاق وينصب سبباً للفراق؟ بل لا يستحيل أن ينهى عن الصلاة في الدار المغصوبة وتُنْصَب سبباً لبراءة الذمة، وسقوط الفرض.

الشبهة الثانية: قولهم: إن النهي لا يرد من الشارع في البيع والنكاح إلا لبيان خروجه عن كونه مملّكاً ومشروعاً.

قلنا: في هذا وقع النزاع، فما الدليل عليه؟ وكم من بيع ونكاحٍ نُهي عنه وبقي سبباً للإفادة، فما هذا التحكم؟

الشبهة الثالثة: قوله عليه السلام: «**كل عملٍ ليس عليه أمرنا فهو ردٌّ، ومن أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد**»[1].

قلنا: معنى قوله: «رَدّ» أي هو غير مقبولٍ طاعةً وقربةً، ولا شك في أن

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٧٥٣) رقم (٢٠٣٥)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٣٤٣) رقم (١٧١٨).

المحرَّم لا يقع طاعة، أما أن لا يكون سبباً للحكم فلا، فإن الاستيلادَ والطلاق وذبح شاةِ الغير ليس عليه أمرنا. فليس بردٍّ بهذا المعنى.

الشبهة الرابعة: قولهم: أجمع سلف الأمّة على الاستدلال بالمناهي على الفساد، ففهموا فساد الربا من قوله: ﴿وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾ [البقرة: ٢٧٨] واحتج عمر رضي اللّه عنه في فساد نكاح المشركات بقوله: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١] وفي نكاح المحارم بالنهي.

قلنا: هذا يصح من بعض الأمّة، أما من جميع الأمّة فلا يصح، ولا حجّة في قول البعض. نعم يُتَمَسَّك به في التحريم والمنع، أما في الإفساد فلا.

مسألة: [هل يدلّ النهي على الصحة؟]

الذين اتفقوا على أن النهي عن التصرفات لا يدلّ على فسادها، اختلفوا في أنه هل يدلّ على صحتها؟

فنقل أبو زيد عن محمد بن الحسن[١] وأبي حنيفة أنه يدلّ على الصحة[٢]، وأنه يُستَدَلُّ بالنهي عن صوم يوم النحر على انعقاده، فإنه لو استحال انعقادُه لما نُهِيَ عنه، فإن المحال لا ينهى عنه، كما لا يؤمر به، فلا يقال للأعمى: لا تبصر، كما لا يقال له: أبصر. فزعموا أن النهي عن الربا يدلّ على انعقاده.

وهذا فاسد، لأنا بينّا أن الأمر بمجرده لا يدلّ على الإجزاء والصحة، فكيف يدلّ عليه النهي؟ بل الأمر والنهيُ يدلّ على اقتضاء الفعل واقتضاء الترك فقط، أو على الوجوب والتحريم فقط. أما حصول الإجزاء والفائدة، أو نفيهما، فيحتاج إلى دليل آخر. واللفظ من حيث اللغة غير موضوع لهذه القضايا الشرعية.

وأما من حيث الشرع: فلو قال الشارع: إذا نهيتكم عن أمرٍ أردت به صِحَّتَهُ، لقبلناه منه، ولكنه لم يثبت ذلك صريحاً، لا بالتواتر، ولا بنقل الآحاد، وليس من ضرورة المأمور أن يكون صحيحاً مجزئاً، فكيف يكون من ضرورة المنهي ذلك. فإذا لم يثبت ذلك شرعاً ولغة وضرورة بمقتضى اللفظ فالمصير إليه تحكم، بل الاستدلال به على فساده أقرب من الاستدلال به على صحته.

فإن قيل: المحالُ لا يُنهى عنه، لأن الأمر كما يقتضي مأموراً يمكن امتثاله،

---

(١) محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، من تلاميذ الإمام أبي حنيفة ومدوّن المذهب، ولي القضاء بالرقة ثم بالري في عهد الخليفة هارون الرشيد له مؤلفات عدّة، توفي في الري سنة (١٨٩هـ) انظر الأعلام (٦/ ٨٠).

(٢) أصول السرخسي (١/ ٨٥).

فالنهي يقتضي منهيّاً يمكن ارتكابه، فصوم يوم النحر إذا نُهِيَ عنه ينبغي أن يصحَّ ارتكابه ويكون صوماً. فاسم الصوم للصوم الشرعي، لا للإمساك، فإنه صومٌ لغة لا شرعاً. والأسامي الشرعية تُحمَل على موضوع الشرع، هذا هو الأصل. ولا يلزم عليه قوله: «**دعي الصلاة أيام أقرائك**» وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٢] لأنه حُمِلَ على النكاح والصلاة بالمعنى اللغوي على خلاف الوضعي بدليل دلّ عليه. ولا يلزم عليه قوله عليه السلام: «**لا صلاة إلا بطهور**»[(١)] و«**لا نكاحَ إلا بشهود**»[(٢)] لأن ذلك نفي وليس نهياً.

قلنا: الأصل أن الاسم لموضوعه اللغويّ، إلا ما صرفه عنه عرفُ الاستعمال في الشرع. وقد ألفينا عُرْفَ الشرع في الأوامر أنه يستعمِلُ الصوم والنكاح والبيع والصلاة لمعانيها الشرعية. أما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغيّر للوضع، بدليل قوله: «**دعي الصلاة أيام أقرائك**»[(٣)] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٢] وأمثال هذه المناهي، مما لا ينعَقِدُ أصلاً، ولم يثبت فيه عُرْفُ استعمال الشرع. فنقول: إذا تعارض فيه عرف الشرع والوضع، فيُرْجَعُ إلى أصل الوضع، فمن صام يوم النحر فقد ارتكب النهيَ، وإن لم ينعقد صومه. ويكون هذا أولى، لأن مذهبهم يفضي إلى صرف النهي عن ذات المنهيّ عنه إلى غيره فإنّه لو كان منهياً في عينه استحال أن يكون عبادة منعقدة، ومطلق النهي عن الشيء يدلّ على النهي عن عينه إلا أن يدلّ دليل. فلا معنى لترك الظاهر من غير ضرورة.

فإن قيل: فإذا اخترتم أن النهي لا يدلّ على الصحة ولا على الفساد في أسباب المعاملات، فما قولكم في النهي عن العبادات؟

قلنا: قد بيّنا أن النهي يضادُّ كون المنهيِّ عنه قربة وطاعة، لأن الطاعة عبارة عما يوافق الأمر، والأمرُ والنهي متضادان. فعلى هذا: صوم يوم النحر لا يكون منعقداً، إن أريد بانعقاده كونُهُ طاعةً وقربةً وامتثالاً، لأن النهي يضاده. وإذا لم يكن قربة لم يلزم بالنذر، إذ لا يلزم بالنذر ما ليس بقربة. نعم، لو أمكن صرف النهي عن عين الصوم إلى ترك إجابة دعوة اللَّه تعالى فذلك لا يمنع انعقاده، ولكن ذلك أيضاً فاسد، كما سبق في القطب الأول.

فإن قيل: فقد حُمِلَ بعض المناهي في الشرع على الفساد دون البعض، فما الفيصل؟

---

(١) سبق تخريجه (١/ ١١٢).

(٢) سبق تخريجه ص (٢٤).

(٣) سبق تخريجه ص (٢٧).

قلنا: النهي لا يدلّ على الفساد، وإنما يعرف فساد العقدِ والعبادةِ بفوات شرطه وركنه. ويعرف الشرط إما بالإجماع، كالطهارة في الصلاة، وستر العورة، واستقبال القبلة، وإما بنص، وإما بصيغة النفي، كقوله: «**لا صلاة إلا بطهور**»[1] و«**لا نكاح إلا بشهود**»[2] فذلك ظاهر في النفي عند عدم الشرط، وإما بالقياس على منصوص. فكل نهي يتضمن ارتكابُهُ الإخلال بالشرط فيدلّ على الفسادِ من حيث الإخلالُ بالشرط، لا من حيث النهيُ. وشرط المبيع أن يكون مالاً، متقوّماً، مقدوراً على تسليمه، معيَّناً. أما كونه مرئياً ففي اشتراطه خلاف. وشرط الثمن أن يكون مالاً، معلوم القدر والجنس، وليس من شرط النكاح الصَّداقُ، فلذلك لم يفسُدْ بكون النكاح على خمرٍ أو خنزيرٍ أو مغصوبٍ، وإن كان منهياً عنه، ولا فرق بين الطلاق السنّي والبِدْعيّ في شرط النفوذ، وإن اختلفا في التحريم.

فإن قيل: فلو قال قائل: كل نهيٍ رجع إلى عين الشيء فهو دليل الفساد، دون ما يرجع إلى غيره، فهل يصح؟

قلنا: لا، لأنه لا فرق بين الطلاق في حال الحيض، والصلاة في الدار المغصوبة، لأنه إن أمكن أن يقال: ليس منهياً عن الطلاق لعينه، ولا عن الصلاة لعينها، بل لوقوعه في حال الحيض، ولوقوعها في الدار المغصوبة، أمكن تقدير مثله في الصلاة في حال الحيض.

فلا اعتماد إلا على فوات الشرط، ويعرف الشرط بدليلٍ يدلّ عليه، وعلى ارتباط الصحة به. ولا يعرف بمجرد النهي، فإنه لا يدلّ عليه وضعاً وشرعاً كما سبق في المسألة التي قبلها.

وهذا القدر كاف في صيغة الأمر والنهي، فإن ما يتعلّق منه بحقيقة الوجوب والتحريم ويضادُّهما ويوافِقُهما فقد ميّزناهُ عما يتعلّق بمقتضى الصيغة، وقررناه في القطب الأولِ عند البحث عن حقيقة الحكم. فإن ذلك نظر عقليّ، وهذا نظر لغويّ من حيث دلالةُ الألفاظ. فلذلك ميّزناه، على خلاف عادة الأصوليين.

---

(١) سبق تخريجه (١/ ١١٢).

(٢) سبق تخريجه ص (٢٤).

القسم الرابع

من النظر في الصيغة
القول في العام والخاص

ويشتمل على مقدّمة وخمسة أبواب:

المقدّمة

القول في حد العامِّ والخاص ومعناهما

اعلم أن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعاني والأفعال.

والعامُّ عبارة عن اللفظ الواحد، الدال من جهة واحدة، على شيئين فصاعداً، مثل: «الرجال» و«المشركين» و«مَنْ دخلَ الدار فأعطه درهماً» ونظائره، كما سيأتي تفصيل صيغ العموم.

واحترزنا بقولنا: «من جهة واحدة» عن قولهم: ضرب زيد عمراً، وعن قولهم: ضرب زيداً وعمراً، فإنه يدلّ على شيئين، ولكن بلفظين لا بلفظ واحد، ومن جهتين لا من جهة واحدة.

واعلم أن اللفظ: إما خاص في ذاته مطلقاً، كقولك: زيد، وهذا الرجل، وإما عامٌّ مطلقاً، كالمذكور، والمعلوم، إذ لا يخرج منه موجود ولا معدوم، وإما عامٌّ بالإضافة، كلفظ «المؤمنين» فإنه عام بالإضافة إلى آحاد المؤمنين، خاص بالإضافة إلى جملتهم، إذ يتناولهم دون المشركين، فكأنه يسمّى عامًّا من حيث شمولُه لما شَمِلَهُ، خاصّاً من حيث اقتصاره علَى ما شمله، وقصوره عما لم يشمله. ومن هذا الوجه يمكن أن يقال: ليس في الألفاظ عام مطلق، لأن لفظ المعلوم لا يتناول المجهول، والمذكور لا يتناول المسكوت عنه.

[العموم من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعاني]:

فإن قيل: فلم قلتم: إن العموم من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعاني والأفعال، والعطاء فعلٌ، وقد يُعطِي عمراً وزيداً، ونقول: عمّهما بالعطاء؛ والوجود معنى، وهو يعم الجواهر والأعراض؟

قلنا: عطاء زيدٍ متميز عن عطاء عمرٍو من حيث إنه فعل، فليس في الوجود فعل واحد هو عطاء وتكون نسبته إلى زيد وعمرو واحدة. وكذلك: وجود السواد يفارق وجود البياض، وليس الوجود معنى واحداً حاصلاً مشتركاً بينهما وإن كانت حقيقته واحدة في العقل. وعلوم الناس وقُدَرُهم، وإن كانت مشتركة في كونها علماً وقدرة، لا توصف بأنها عموم.

فقولنا: «الرجل» له وجود في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان.

أما وجوده في الأعيان فلا عموم له فيه، إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل: إما زيد، وإما عمرو، وليس يشملهما شيء واحد هو الرجولية.

وأما وجوده في اللسان: فلفظ «الرجل» قد وضع للدلالة، ونسبته في الدلالة إلى زيد وعمرو واحدة، فيسمّى عامًّا باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة.

وأما ما في الأذهان من معنى «الرجل» فيسمّى كلياً من حيث إن العقل يأخذ من مشاهدة زيدٍ حقيقةَ الإنسانِ وحقيقة الرجل، فإذا رأى عمراً لم يأخذ منه صورة أخرى، وكان ما أخذه من قبل نسبته إلى عمرو الذي حدث الآن، كنسبته إلى زيد الذي عهده أوّلاً، فهذا معنى كليته. فإن سمّى عاماً بهذا المعنى فلا بأس.

فإن قيل: فهل يجوز أن يقال هذا عامٌّ مخصوص وهذا عامٌّ قد خُصِّص؟

قلنا: لا؛ لأن المذاهب ثلاثة: مذهب أرباب الخصوص، ومذهب أرباب العموم، ومذهب الواقفيّة.

أما أرباب الخصوص فإنهم يقولون: لفظ «المشركين» مثلاً موضوع لأقل الجمع خاصة فهو للخصوص. فكيف يقولون إنه عموم قد خُصِّص؟

وأما أرباب العموم فيقولون: هو للاستغراق، فإن أريد به البعض فقد تُجُوِّز به عن حقيقته ووضعه. فلم يُتَصَرَّفْ في الوضع، ولم يغيَّر، حتى يقال: إنه خُصِّص العام، أو هو: عام مخصوص.

وأما الواقفيّة فإنهم يقولون: إن اللفظ مشترك، وإنما ينزَّلُ على خصوصٍ أو عمومٍ بقرينةٍ واردةٍ مُعَيِّنةٍ، كلفظ «العين» فإن أريد به الخصوص فهو موضوع له، لا أنه عاَم قد خُصِّص. وإن أريد به العموم فهو موضوع له، لا أنه خاص قد عُمِّم.

فإذاً: هذا اللفظ مؤوّل على كل مذهب. فيكون معناه أنه كان يصلح أن يُقصَد به العموم، فقُصد به الخصوص. وهذا على مذهب الوقف.

وعلى مذهب الاستغراق: إن وضعه للعموم، فإن استعمل في غير وضعه كان

مجازاً. فهو عام بالوضع، خاص بالإرادة والتجوُّز، وإلا فالعام والخاص بالوضع لا ينقلب عن وضعه بإرادة المتكلم.

فإن قيل: فما معنى قولهم: خصَّصَ فلانٌ عمومَ الآيةِ والخبر، إن كان العام لا يقبل التخصيص؟

قلنا: تخصيص العام محال، كما سبق، وتأويل هذا اللفظ أن يعرف أنه أريد باللفظ العام بالوضع، أو الصالح لإرادة العموم: الخصوص، فيقال على سبيل التوسّع لمن عَرَف ذلك: إنه خَصَّصَ العمومَ، أي عَرَّفَ أنه أريد به الخصوص. ثم من لم يعرِف ذلك، لكن اعتقده، أو ظنَّه ، أو أَخْبَرَ عنه بلسانه، أو نَصَبَ الدليل عليه، فيسمّى مخصِّصاً، وإنما هو معرِّفٌ ومخبر عن إرادة المتكلم، ومستدل عليه بالقرائن، لا أنه مخصِّصٌ بنفسه.

هذه هي المقدّمة.

أما الأبواب فهي خمسة:

الباب الأول: في أن العموم هل له صيغة أم لا؟ واختلاف المذاهب فيه.

الباب الثاني: في تمييز ما يمكن دعوى العموم فيه عما لا يمكن.

الباب الثالث: في تفصيل الأدلة المخصّصة.

الباب الرابع: في تعارض العمومين.

الباب الخامس: في الاستثناء والشرط.

الباب الأول

في أن العموم هل له صيغة في اللغة أم لا

ولنشرح أولاً صيغَ العموم عند القائلين بها.

ثم اختلافَ المذاهب.

ثم أدلةَ أرباب الخصوص.

ثم أدلة أرباب العموم.

ثم أدلة أرباب الوقف.

ثم المختارَ فيه عندنا.

ثم حكمَ العام عند القائلين به إذا دخله التخصيص.

فهذه سبعة فصول في صيغ العموم.

الفصل الأول

صيغ العموم

واعلم أنها عند القائلين بها خمسة أنواع:

الأول: ألفاظ الجموع. إما المعرَّفة، كالرجال والمُشْرِكِين، وإما المنكّرة، كقولهم: رجال ومشركون، كما قال تعالى: ﴿مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا﴾ [صَ: ٦٢] والمعرِّفة للعموم إذا لم يقصَد بها تعريف المعهود، كقولهم: «أقبل الرجل، والرجال» أي المعهودون المُنْتَظَرون.

الثاني: من وما إذا وردا للشرط والجزاء، كقوله عليه السلام: «**من أحيا أرضاً ميتة فهي له**»[١]، و«**على اليد ما أخذتْ حتى تؤدِّيَهُ**»[٢]. وفي معناه متى وأين للمكان والزمان، كقوله: متى جئتَني أكرمتك، وأينما كنتَ أتيتك.

---

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط (٥/ ١٥١) رقم (٤٩١٨).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٥٥) رقم (٢٣٠٢)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٨٠٢) رقم (٢٤٠٠)، والنسائي في السنن الكبرى (٣/ ٤١١) رقم (٥٧٨٣)، والدارمي في السنن (٢/ ٣٤٢) رقم (٢٥٩٦).

الثالث: ألفاظ النفي، كقولك: ما جاءني أحد، وما في الدار ديّار.

الرابع: الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام، لا للتعريف، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢] وقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨].

أما النكرة كقولك: مشرك، وسارق، فلا يتناول إلا واحداً.

الخامس: الألفاظ المؤكِّدة كقولهم: كل، وجميع، وأجمعون، وأكتعون.

الفصل الثاني

تفصيل المذاهب

اعلم أن الناس اختلفوا في هذه الأنواع الخمسة على ثلاثة مذاهب:

فقال قوم يُلقَّبون بأرباب الخصوص: إنه موضوع لأقل الجمع، وهو إما اثنان وإما ثلاثة، على ما سيأتي الخلاف فيه.

وقال أرباب العموم: هو للاستغراق بالوضع، إلا أن يتجوّز به عن وضعه.

وقالت الواقفيّة: لم يوضع لا لخصوص ولا لعموم، بل أقل الجمع داخل فيه لضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع، وهو بالإضافة إلى الاستغراق للجميع، أو الاقتصار على الأقل، أو تناول صنفٍ، أو عددٍ بين الأقل والاستغراق: مشترك يصلح لكل واحد من الأقسام، كاشتراك لفظ الفِرْقة، والنَّفَر، بين الثلاثة والخمسة والستة، إذ يصلح لكلِ واحدٍ منهم. فليس مخصوصاً في الوضع بعدد، وإن كنا نعلم أن أقل الجمع لا بدّ منه ليجوز إطلاقه.

ثم أرباب العموم اختلفوا في التفصيل في ثلاث مسائل:

الأولى: الفرق بين المعرّف والمنكّر. فقال الجمهور: لا فرق بين قولنا: اضربوا الرجال، واضربوا رجالاً؛ واقتلوا المشركين، واقتلوا مشركين. وإليه ذهب الجبائي. وقال قوم: يدلّ المنكَّر على جمعٍ غير معيّن ولا مقدّر، ولا يدلّ على الاستغراق. وهو الأظهر.

الثانية: اختلفوا في الجمع المعرّف بالألف واللام، كالسارقين والمشركين والفقراء والمساكين والعاملين عليها. فقال قوم: هو للاستغراق، وقال قوم: هو لأقل الجمع ولا يحمل على الزيادة إلا بدليل.

والأول أقوى وأليق بمذهب أرباب العموم.

الثالثة: الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام، كقولهم: الدينار خير من الدرهم. فمنهم من قال: هو لتعريف الواحد فقط، وذلك في تعريف المعهود.

وقال قوم: هو للاستغراق. وقال قوم: يصلح للواحد والجنس ولبعض الجنس، فهو مشترك.

ومذهب الواقفيّة أن جميع هذه الألفاظ مشتركة، ولم يبق منها شيء للاستغراق، حتى كل وكلما وأي والذي ومن وما.

واختلفوا في مسألة واحدة، فقال قوم: إنما التوقّف في العمومات الواردة في الأخبار والوعد والوعيد. أما الأمر والنهي فلا، فإنا متعبّدون بفهمه. ولو كان مشتركاً لكان مجملاً غير مفهوم.

وهذا فاسد لا يليق بمذهب الواقفيّة، لأن أدلّتهم لا تفرِّقُ بين جنس وجنس، إذ العرب تريد بصيغ الجمع البعضَ في كل جنس، كما تريد الكلَّ. ويستوي في ذلك قولهم: فَعَلوا وافْعَلوا؛ وقولهم: قُتِلَ المشركون، واقتلوا المشركين؛ ولأن من الأخبار ما تُعُبِّدَ بفهمه، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] وقوله: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [الأنعام: ٣٨].

تنبيه: لا ينبغي أن يقول الواقفيّة: الوقف في ألفاظ العموم واجب أو الوقف فيما مخرجه مخرج العموم واجب، فقد أطلق ذلك الشيخُ أبو الحسن الأشعري وجماعة، لأن المتوقِّف لا يسلِّم أنه لفظ العموم، كما لا يسلّم أنه لفظ الخصوص، إلا أن يعني به أنه لفظ العموم عند معتقدي العموم. بل ينبغي أن يقول: التوقّف في صيغ الجموع، وأدوات الشرط، واجب.

الفصل الثالث

القول في أدلة أرباب العموم ونقضها

وهي خمسة:

الدليل الأول: أن أهل اللغة، بل أهل جميع اللغات، كما عقلوا الأعداد والأنواع والأشخاص والأجناس، ووضعوا لكل واحد اسماً، لحاجتهم إليه، عقلوا أيضاً، معنى العموم، واستغراقَ الجنس، واحتاجوا إليه. فكيف لم يضعوا له صيغةً ولفظاً؟

الاعتراض من أربعة أوجه:

الأول: أن هذا قياس واستدلال في اللغات، واللغة تثبُتُ توقيفاً ونَقْلاً، لا قياساً واستدلالاً، بل هي كسنن الرسول عليه السلام. وليس لقائل أن يقول: الشارع كما عرَّف الأشياءَ الستة، وجَرَيان الربا فيها، ومسَّت إليه حاجة الخلق، ونصَّ عليها، فينبغي أن يكون قد نصّ على سائر الربويات. وهذا فاسد.

الثاني: أنه وإن سلّم أن ذلك واجب في الحكمة، فمن يسلّم عصمةَ واضعي اللغة، حتى لا يخالفوا الحكمةَ في وضعها؟! وكم من حكيم يترك ما لا تقتضي الحكمةُ تركَه.

الثالث: أن هذا منقوض، فإن العرب عَقَلتِ الماضي والمستقبل والحال، ثم لم تضع للحال لفظاً مخصوصاً، حتى لزم استعمال المستقبل، أو اسم الفاعل، فيها، فتقول: رأيته يضربُ، أو: ضارباً؛ ثم كما عقلت الألوان عقلت الروائح، ثم لم تضع للروائح أسامي، حتى لزم تعريفها بالإضافة، فيقال: ريح المسك، وريح العود، ولا يقال: لون الدم ولون الزعفران، بل: أصفر، أو: أحمر.

الرابع: أنا لا نسلّم أنهم لم يضعوا للعموم لفظاً، كما لا نسلم أنهم لم يضعوا للعين الباصرة لفظاً. وبأن كان العين مشتركاً بين أشياء لم يخرج عن كونه موضوعاً له، وإن لم يكن وقفاً عليه، بل صالحاً له ولغيره. وكذلك صيغ الجموع مشتركة بين العموم والخصوص.

الدليل الثاني: أنه يحسن أن تقول: اقتلوا المشركين إلا زيداً، ومن دخلَ الدارَ فأكرمْه إلا الفاسقَ، ومن عصاني عاقبته إلا المعتذر. ومعنى الاستثناء: إخراجُ ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ، إذ لا يجوز أن تقول: أكرِمِ الناس إلا الثورَ.

الاعتراض: أن للاستثناء فائدتين: إحداهما: ما ذكرتموه، وهو إخراج ما يجب دخوله تحت اللفظ، كقوله: عليَّ عشرةٌ إلا ثلاثة. والثاني: ما يصلح أن يدخل تحته، ويتوهّم أن يكون مراداً به. وهذا صالح لأن يدخل تحت اللفظ والاستثناء لقطع صلاحيته، لا لقطع وجوبه، بخلاف الثور، فإن لفظ الناس لا يصلح لإرادته.

الدليل الثالث: أن تأكيد الشيء ينبغي أن يكون موافقاً لمعناه، ومطابقاً له. وتأكيدُ الخصوص غيرُ تأكيد العموم، إذ يقال: اضرب زيداً نفسَه، واضرب الرجال أجمعين أكتعين. ولا يقال: اضرب زيداً كلهم. ولا اضرب زيداً أجمعين.

الاعتراض: أن الخصم يسلّم أن لفظ الجمع يتناول قوماً، وهو أقل الجمع فما زاد، ويجوز أن يقال: اضرب القوم كلهم، لأن للقوم كليةً وجزئية. أما زيد والواحد المعيّن فليس له بعض وليس له كل. وكما أن لفظ القوم لا يتعيّن مبلغ المراد منه بعد مجاوزة أقل الجمع، فكذلك لفظ المشركين والمؤمنين. والكلام في أنه لاستغراق الجنس، أو لأقل الجمع، أو لعددٍ بين الدرجتين. وكيفما كان فلفظ الكليّة لائق به.

فإن قيل: فإذا قال أكرم الناس أجمعين أكتعين كلَّهم وكافَّتَهم، ينبغي أن يدلّ هذا على الاستغراق، ثم يكون الدالُّ هو المؤكَّدَ دون التأكيد، فإن التأكيد تابع،

وإنما يؤكَّد بالاستغراق ما يدلّ على استغراق الجماعة الذين أرادهم بلفظ الناس.

قلنا: لا يشعر بالاستغراق، كما لو قال أكرم الفرقةَ والطائفةَ كلَّهم وكافَّتَهم وجملتَهم، لم يتغيّر به مفهوم لفظ الفرقة، ولم يتعيّن للأكثر، بل نقول: لو كان لفظ «الناس» يدلّ على الاستغراق لم يحسن أن يقول كافتهم وجملتهم، فإنما تذكر هذه الزيادة لمزيد فائدة. فهو مشعر بنقيض غرضهم.

الدليل الرابع: أن صيغ العموم باطلٌ أن تكون لأقل الجمع خاصة، كما سيأتي؛ وباطل أن تكون مشتركاً، إذ يبقى مجهولاً ولا يفهم إلا بقرينة، وتلك القرينة لفظٌ أو معنى: فإن كان لفظاً فالنزاع في ذلك اللفظ قائم، فإن الخلاف في أنه هل وضع العرب صيغةً تدلّ على الاستغراق أم لا؛ وإن كان معنًى فالمعنى تابع للفظ، فكيف تزيد دلالته على اللفظ؟

الاعتراض: إنّ قصدَ الاستغراق يُعلْم بعلم ضروريٍّ يحصل عن قرائن أحوال ورموزٍ وإشاراتٍ وحركاتٍ من المتكلم، وتغيرات في وجهه، وأمورٍ معلومة من عاداته ومقاصده، وقرائن مختلفةٍ لا يمكن حصرها في جنس، ولا ضبطها بوصف، بل هي كالقرائن التي يعلم منها خَجَلُ الخجل، ووجَلُ الوَجِلِ، وجبن الجبان، ويعلم قصد المتكلم إذا قال: «السلام عليكم» أنه يريد التحية، أو الاستهزاء واللهو. ومن جملة القرائن فعل المتكلم، فإنه إذا قال على المائدة: «هات الماء» فُهِم أنه يريد الماء العذب البارد، دون الحارِّ والملح، وقد تكون دليلَ العقل، كعموم قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] وخصوص قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: ٦٢] إذ لا يدخل فيه ذاته وصفاته. ومن جملته تكرير الألفاظ المؤكّدَة، كقوله: اضرب الجناة، وأكرم المؤمنين كافّتهم، صَغيرَهم وكبيرَهم، شيخهم وشابَّهم، ذكرَهم وأنثاهم، كيف كانوا، وعلى أيّ وجه وصورةٍ كانوا، ولا تغادرْ منهم أحداً بسببٍ من الأسباب ووجهٍ من الوجوه، لا يزال يؤكِّد حتى يحصل منه علمٌ ضروري بمراده.

أما قولهم: ما ليس بلفظٍ فهو تابع للفظٍ، فهو فاسد، فمن سلَّم أن حركةَ المتكلم وأخلاقَه وعادتَه وأفعالَه وتغيّر لونِهِ وتقطب وجهه وجبينِه وحركة رأسِه وتقليب عينيه تابعٌ للفظه؟ بل هذه أدلة مستقلة يفيد اقترانُ جملة منها علوماً ضرورية.

فإن قيل: فبم عَرَفَت الأمّة عموم ألفاظ الكتاب والسنة إن لم يفهموه من اللفظ؟ وبم عرف الرسول ﷺ من جبريل، وجبريل من اللّه تعالى، حتى عمموا الأحكام؟

قلنا: أما الصحابة رضوان اللّه عليهم، فقد عرفوه بقرائن أحوال النبي ﷺ وتكريراته وعاداته المتكررة، وعلم التابعون بقرائِنِ أحوال الصحابة وإشاراتهم

ورموزهم وتكريراتهم المختلفة. أما جبريلُ عليه السلام، فإن سمع من اللَّه بغير واسطةٍ فاللَّه تعالى يخلق له العلم الضروري بما يريده بالخطاب، بكلامه المخالف لأجناس كلام الخلق. وإن رآه جبريل في اللوح المحفوظ فبأَن يراه مكتوباً بلغةٍ مَلَكيةٍ ودلالةٍ قطعيةٍ لا احتمال فيها.

الدليل الخامس: هو عمدتهم الكبرى: إجماع الصحابة. فإنهم وأهل اللغة بأجمعهم أجْرَوْا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم، إلا ما دلّ دليل على تخصيصه؛ وأنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم، فعملوا بقول اللَّه تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١] واستدلّوا به على إرث فاطمة رضي اللَّه عنها، حتى نقل أبو بكر رضي اللَّه عنه عن النبي ﷺ: «**نحن معاشر الأنبياء لا نورث**»[١]. وأجْروا على العموم قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾ [النور: ٢] ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا﴾ [الإسراء: ٣٣] ﴿وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾ [البقرة: ٢٧٨] ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٣٠] و﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: ٩٥] و«**لا وصية لوارث**»[٢] و«**لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها**»[٣] و«**من ألقى سلاحه فهو آمن**»[٤] و«**لا يرث القاتل**»[٥] و«**لا يقتل والد بولده**» إلى غير ذلك ممَّا لا يحصى.

ويدلّ عليه أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَـٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ٩٥] الآية قال ابن مكتوم[٦] ما قال وكان ضريراً، فنزل قوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥] فَعَقَل الضرير وغيرُه عمومَ لفظ «المؤمنين»[٧].

ولما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] قال بعض اليهود: أنا أخصِمُ لكم محمداً، فجاءه وقال:

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ١١٢٦) رقم (٢٩٢٦)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٣٧٩) رقم (١٧٥٨).

(٢) سبق تخريجه (١/ ١٧٥).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ١٩٦٥) رقم (٤٨١٩)، ومسلم في الصحيح (٢/ ١٠٢٩) رقم (١٤٠٨).

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٦/ ٣٤) رقم (١٠٩٦٠)، والدارقطني في السنن (٣/ ٦٠) رقم (٢٣٣).

(٥) أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح (٤/ ٤٢٥) رقم (٢١٠٩)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٨٨٨) رقم (٢٦٦١)، وأبو داود في السنن (٤/ ١٨٩) رقم (٤٥٦٤)، وأحمد في المسند (١/ ٤٩) رقم (٣٤٦).

(٦) ابن أم مكتوم عمرو بن قيس بن زائدة، اشتهر من خلال نزول سورة عبس، كان مؤذن النبي ﷺ، استخلفه النبي ﷺ على المدينة، انظر الإصابة (٢/ ٥٢٣).

(٧) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ١٠٤٢) رقم (٢٦٧٦)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٥٠٩) رقم (١٨٩٨).

«**عُبِدَت الملائكةُ، وعُبِدَ المسيح، فيجب أن يكون من حصب جهنم**»[١] فأنزل اللَّه عزّ وجل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُو۟لَـٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١] تنبيهاً على التخصيص، ولم ينكر النبي عليه السلام والصحابة رضي اللَّه عنهم تعلُّقه بالعموم، وما قالوا له: لم استدللتم بلفظ مشتركٍ مجمل؟

ولما نزل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] قالت الصحابة: فأيّنا لم يظلم؟ فبين أنه إنما أراد ظلم النفاق والكفر[٢].

واحتج عمر رضي اللَّه عنه على أبي بكر الصديق رضي اللَّه عنه بقوله ﷺ: «**أمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إلٰه إلا اللَّه**» فدفعه أبو بكر بقوله: «إلا بحقها»[٣] ولم ينكر عليه التعلُّقَ بالعموم. وهذا وأمثاله لا تنحصر حكايته.

الاعتراض من وجهين:

أحدهما: أن هذا إن صحّ من بعض الأمّة، فلا يصحّ من جميعهم، فلا يبعد من بعض الأمّة اعتقاد العموم، فإنه الأسبق إلى أكثر الأفهام، ولا يسلّم صحة ذلك على كافة الصحابة.

الثاني: أنه لو نُقِل ما ذكروه عن جملة الصحابة، فلم يُنقَلْ عنهم على التواتر قولهم: إنا حكمنا في هذه المسائل بمجرّد العموم لأجل اللفظ، من غير التفات إلى قرينة. فلعل بعضهم قضى باللفظ مع القرينة المسوِّية بين المراد باللفظ، وبين بقية المسمَّيات، لعلمه بأنه لا مدخل في التأثير للفارق بين محل القطع ومحل الشك. والخلافُ راجعٌ إلى أن العموم متمسّكٌ به بشرط انتفاءِ قرينةٍ مخصِّصة، أو بشرط اقتران قرينة مسويةٍ بين المسمّيات. ولم يصرّح الصحابة بحقيقةِ هذه المسألةِ ومجرى الخلاف فيها، وأنه متمسِّكٌ به بشرط انتفاء المخصِّص، لا بشرط وجود القرينة المسوّية.

الفصل الرابع

شبه أرباب الخصوص

ذهب قوم إلى أن لفظ الفقراءِ، والمساكين، والمشركين، ينزل على أقل

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٤١٦) رقم (٣٤٤٩)، وابن أبي شيبة في المصنف (٦/ ٣٤٠) رقم (٣١٨٨٢)، والطبراني في المعجم الكبير (١٢/ ١٥٣) رقم (١٢٧٣٩).
(٢) أخرجه أحمد في المسند (١/ ٣٧٨) رقم (٣٥٨٩) و(١/ ٤٢٤) رقم (٤٠٣١).
(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٦/ ٢٤٩٠) رقم (٦٤٠٣)، ومسلم في الصحيح (٤/ ١٨٧١) رقم (٢٤٠٤).

الجمع. واستدلّوا بأنه القَدْر المستيقَنُ دخوله تحت اللفظ، والباقي مشكوك فيه. ولا سبيل إلى إثبات حكم بالشك.

وهذا استدلال فاسد، لأن كون هذا القدر مستيقناً لا يدلّ على كونه مجازاً في الزيادة. والخلاف في أنه لو أريد به الزيادة لكان حقيقة أو مجازاً، فإن الثلاثة مستيقَنَةٌ من لفظ العشرة. ولا يوجب كونه مجازاً في الباقي. وكونُ ارتفاع الحرج معلوماً من صيغة الأمر لا يوجب كونه مجازاً في الوجوب أو الندب. وكون الواحدِ مستيقناً من لفظ الناس، لا يوجب كونه مجازاً في الباقي. وكونُ الندبِ مستيقناً من الأمر، لا يوجب كونه مجازاً في الوجوب. وكون الفَعْلَةِ الواحدة مستيقنةً في الأمر لا يوجب كونَهُ مجازاً في التكرار، وكون البِدارِ معلوماً في الأمر، لا يوجب كونه مجازاً في التراخي.

ثم نقولُ: هذا متناقض، لأنَّ قولهم: إنَّ الثلاثة هو المفهومُ فقط، يناقضُ قولهم: الباقي مشكوكٌ، لأنه إن كان هو المفهوم فقط فالباقي غير داخلٍ قطعاً، وإن كانوا شاكين في الباقي فقد شكوا في نفس المسألة. فإنَّ الخلاف في الباقي، وأخطأوا في قولهم: إنَّ الثلاثة مفهومة فقط.

الفصل الخامس

شبه أرباب الوقف

ذهب القاضي والشيخ أبو الحسن الأشعري وجماعة من المتكلمين إلى الوقف[١]. ولهم شبه ثلاث:

الأولى: أن كون هذه الصيغ موضوعة للعموم لا يخلو: إما أن تعرف بعقلٍ أو نقلٍ، والنقل إما نقلٌ عن أهل اللغة، أو نقل عن الشارع. وكل واحدٍ إما آحاد وإما تواتر. والآحاد لا حجّة فيه، والتواتر لا يمكن دعواه. فإنه لو كان لأفاد علماً ضرورياً، والعقل لا مدخل له في اللغات. وهلمّ جراً إلى تمام الدليل الذي سقناه في بيان أن صيغة الأمر مترددة بين الإيجاب والندب.

الاعتراض: أن هذه مطالبة بالدليل، وليس بدليل، ومسلَّم أنه إن لم يدلّ دليل فلا سبيل إلى القول به. وسنذكر وجه الدليل عليه إن شاء اللَّه.

الثانية: أنا لما رأينا العرب تستعمل لفظ العين في مسمّياته، ولفظ اللون في السواد والبياض والحمرة، استعمالاً واحداً متشابهاً، قضينا بأنه مشترك، فمن ادّعى

(١) التقريب (٣/ ٥٥).

أنه حقيقة في واحد ومجاز في الآخر، فهو متحكِّم. وكذلك رأيناهم يستعملون هذه الصيغ للعموم والخصوص جميعاً، بل استعمالهم لها في الخصوص أكثر، فقلما وجد في الكتاب والسنة والكلمات المطلقة في المحاورات ما لا يتطرق إليه التخصيص، فمن زعم أنه مجاز في الخصوص حقيقة في العموم، كان كمن قال: هو حقيقة في الخصوص مجاز في العموم. والقولان متقابلان. فيجب تدافعهما والاعتراف بالاشتراك.

الاعتراض: أن هذا أيضاً يرجع إلى المطالبة بالدليل، وليس بدليل، لأن العرب تستعمل المجاز والحقيقة، كما تستعمل اللفظ المشترك. ولم تقيموا دليلاً على أن هذا ليس من قبيل المجاز والحقيقة، بل طالبتم بالدليل على أن هذا ليس من المشترك.

الشبهة الثالثة: قولهم إنه كما يحسن الاستفهامُ في قوله: «افعل» أنه للوجوب أو الندب فيحسن الاستفهام في صيغ الجمع أنه أُريد به البعض أو الكل. فإنه إذا قال السيد لعبده: من أخذ مالي فاقتله، يحسن أن يقول: وإن كان أباك أو ولداً لك؟ فيقول: لا، أو نعم. ويقول: من أطاعني فأكرمه، فيقول: وإن كان كافراً أو فاسقاً؟ فيقول: لا، أو نعم. فكل ذلك مما يحسن. فلو قال: اقتل كلّ مشرك. فيقول: والمؤمن أيضاً أقتله أم لا؟ فلا يحسن هذا الاستفهام.

قلنا: لأن «المشرك» لا يصلح للمؤمن، لما أنه لم يوضع له، وإنما يحسن الاستفهام لظهور التجوّز به عن الخصوص.

فالمجاز إذا كثر استعماله كان للمستفهِم الاحتياط في طلبه، أو يحسن إذا عُرِف من عادة المتكلم أنه يهينُ الفاسقَ والكَافرَ وإن أطاعه، ويسامِحُ الأبَ في بذل المال. والقرينة تشهد للخصوص. واللفظ يشهد للعموم. ويتعارض ما يورثُ الشك فيحسن الاستفهام.

الفصل السادس

بيان الطريق المختار عندنا في إثبات العموم

اعلم أن هذا النظر لا يختصّ بلغة العرب، بل هو جارٍ في جميع اللغات. لأن صيغ العموم محتاجٌ إليها في جميع اللغات، فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق فلا يضعونها مع الحاجة إليها.

ويدلّ على وضعها توجُّهُ الاعتراضِ على من عصى الأمرَ العامَّ، وسقوطُ

الاعتراض عمّن أطاع، ولزومُ النقضِ والخلفِ عن الخبر العام، وجوازُ بناء الاستحلال على المحلّلات العامة.

فهذه أمور أربعة تدلّ على الغرض.

وبيانها:

أن السيد إذا قال لعبده: من دخل اليوم داري فأعطه درهماً أو رغيفاً، فأعطى كل داخل، لم يكن للسيد أن يعترض عليه. فإن عاتبه في إعطائه واحداً من الداخلين مثلاً، وقال: لم أعطيتَ هذا من جملتهم وهو قصير؟ وإنما أردتُ الطوال، أو: هو أسود وإنما أردتُ البيض. فللعبد أن يقول: ما أمرتني بإعطاء الطوال ولا البيض، بل بإعطاء من دخل، وهذا داخل. فالعقلاء إذا سمعوا هذا الكلامَ في اللغات كلّها رأوا اعتراض السيد ساقطاً، وعذرَ العبد متوجهاً، وقالوا للسيد: أنت أمرته بإعطاء من دخل، وهذا قد دخل. ولو أنه أعطى الجميع إلا واحداً، فعاتبه السيد وقال: لِمَ لَمْ تعطه؟ فقال العبد: لأن هذا طويل، أو أبيض، وكان لفظُكَ عاماً، فقلت: لعلك أردت القصارَ، أو السُّود، استوجَبَ التأديب بهذا الكلام، وقيل له: ما لك وللنظر إلى الطولِ واللون وقد أُمِرْتَ بإعطاء الداخل؟! فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي.

وأما النقض على الخبر: فإذا قال: ما رأيت اليوم أحداً، وكان قد رأى جماعة، كان كلامه خُلفاً منقوضاً وكذباً. فإن قال: أردت أحداً غير تلك الجماعة كان مستنكراً. وهذه إحدى صيغ العموم، فإن النكرة في النفي تعمّ عند القائلين بالعموم. ولذلك قال اللّه تعالى: ﴿إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [الأنعام: ٩١] وإنما أورد هذا نقضاً على كلامهم. فإن لم يكن عاماً، فلمَ ورد النقض عليهم؟ فإن هم أرادوا غير موسى فلم لزم دخول موسى تحت اسم البشر؟

وأما الاستحلال بالعموم: فإذا قال الرجل: أعتقت عبيدي وإمائي، ومات عقيبه، جاز لمن سمعه أن يزوِّج من أي عبيده شاء، ويتزوج من أي جواريه شاء، بغير رضا الورثة. وإذا قال: العبيد الذين هم في يدي ملكُ فلانٍ، كان ذلك إقراراً محكوماً به في الجميع. وبناءُ الأحكام على أمثال هذه العمومات في سائر اللغات لا ينحصرُ. ولا خلاف في أنّهُ لو قال: أنفق على عبدي غانِمٍ، أو على زوجتي زينب، أو قال: غانم حرٌّ، وزينب طالق، وله عبدان اسمهما غانمٌ وزوجتان اسمهما زينب، فتجب المراجعة والاستفهام، لأنه أتى باسم مشتركٍ غير مفهوم، فإن كان لفظ العموم فيما وراء أقل الجمع مشتركاً، فينبغي أن يجب التوقّف على العبد إذا أعطى ثلاثةً

ممن دخل الدار، وينبغي أن يراجعَ في الباقي. وليس كذلك عند العقلاء كلهم في اللغات كلها.

فإن قيل: إن سلّم لكم ما ذكرتموه فإنما يسلَّم بسبب القرائن لا بمجرد اللفظ، فإنْ عري عن القرائن فلا يسلَّم.

قلنا: كل قرينة قدرتموها فعلينا أن نقدّر نفيها، ويبقى حكم الاعتراض والنقض كما سبق، فإنَّ غايتهم أن يقولوا: إذا قال: أنفق على عبيدي وجواريّ في غيبتي، كان مطيعاً بالإنفاق على الجميع لأجل قرينةِ الحاجة إلى النفقة، أو: أعط من دَخَل داري، فهو بقرينةِ إكرام الزائر. فهذا وما يجري مجراه إذا قدروه، فسبيلُنا أن نقدّر أضدادها. فإنه لو قال: لا تنفق على عبيدي وزوجاتي، كان عاصياً بالإنفاق، مطيعاً بالتضييع. ولو قال: اضربهم، لم يكن عليه أن يقتصر على ثلاثة، بل إذا ضرب جميعَهم عُدَّ مطيعاً. ولو قال: من دخل داري فخذ منه شيئاً، بقي العموم.

بل نقدّر ما لا غرض في نفيه وإثباته. فلو قال: من قال من عبيدي «جيم» فقل له «صاد» ومن قال من جواريّ: «ألِف» فأعتقها، فامتثل، أو عصى، كان ما ذكرناه من سقوط الاعتراض وتوجيهِهِ جارياً. بل نعلم قطعاً أنه لو ورد من نبي صادق عُرِفَ صدقُهُ بالمعجزة، ولم يعش إلّا ساعةً من نهار، وقال في تلك الساعة: من سرق فاقطعوه، ومن زنى فاضربوه، والصلاة واجبة على كل عاقل بالغ، وكذلك الزكاة، ومن قتل مسلماً فعليه القصاص، ومن كان له ولد فعليه النفقة؛ وماتَ عقيب هذا الكلام، ولم نعرف له عادة، ولا أدركنا من أحواله قرينة، ولا صدر منه سوى هذه الألفاظ إشارةٌ ورمزٌ، ولا ظهر في وجهه حالة، لَكُنَّا نحكم بهذه الألفاظ، ونَتْبعها. ولا يقال: جاء بألفاظ مشتركة مجملة، ومات قبل أن يبيّنها، فلا يمكن العمل بها. ولو قدّروا قرينةً في نطقه وصورةِ حركتِهِ عند كلامه، فليقدر أنه كَتبَ في كتابٍ وسلّمه إلينا، وقال: اعملوا بما فيه، ومات. وإن قدَّروا قرينةً مناسبةً بين هذه الجنايات والعقوبات، فنقدر أموراً لا مناسبة فيها، كحروف المعجم. فإذا قال: من قال لكم ألف، فقولوا جيم، وأمثاله، فيكون جميع ذلك مفهوماً معمولاً به. وكلُّ قرينةٍ قدّروها فنقدِّر نفيَها، ويبقى ما ذكرنا بمجرد اللفظ.

وبهذا تبيَّن أن الصحابة إنما تمسّكوا بالعمومات بمجرد اللفظ وانتفاء القرائن المخصّصة، لا أنهم طلبوا قرينةً معمّمة أو مُسَوِّيةً بين أقل الجمع والزيادة.

فإنْ قيل: إذا قال: من دخل داري فأعطه، فيحسن أن يقال: ولو كان كافراً فاسقاً؟ فربما يقول: نعم، وربما يقول: لا. فلو عمَّ اللفظُ فلم حَسُن الاستفهام؟

قلنا: لا يحسن أن يقال: وإن كان طويلاً، أو أبيض، أو محترفاً، وما جرى مجراه، وإنما حسن السؤال عن الفاسق لأنه يُفْهم من الإعطاء الإكرام، ويعلم من عادته أنه لا يكرم الفاسق، أو عُلِم من عادة الناس ذلك، فتُوُهِّمَ أنه يقتدي بالناس فيه، فَلِتَوَهُّم هذه القرينة المخصِّصة حسن منه السؤال. ولذلك لم يحسن في سائر الصفات. ولذلك لو لم يراجِعْ، وأعطى الفاسقَ، وعاتبه السيد، فله أن يقول أمرتني بإعطاء كل داخل، وهذا قد دخل. فيقول السيد: كان ينبغي أن تعرف بعقلك أن هذا إكرام، والفاسق لا يكرم. فيتمسك بقرينةٍ مخصصة. فربما يكون مقبولاً. فلو لم يقل هذا، ولكن قال: كان لفظي مشتركاً غير مفهوم، فَلِمَ أقدمتَ قبل السؤال؟ لم يكن هذا العتابُ متوجِّهاً قطعاً.

فإن قيل: فقد فرضتم الكلام في أداة الشرط، وقد قال بعمومِهِ من أنكر سائر العمومات، فما الدليل في سائر الصور؟

قلنا: هذا يجري في من وما ومتى وحيث وأي وقت وأي شخص، ونظائره. ويجري أيضاً في النكرة في النفي، كقوله: ما رأيت أحداً مثل قوله تعالى: ﴿إِذۡ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٖ مِّن شَيۡءٖۗ﴾ [الأنعام: ٩١] وكذلك في قولهم: كل وجميع وأجمعون، بل هو أظهر، وهو النوع الثالث. وكذلك في النوع الرابع وهي صيغ الجموع، كالفقراء والمساكين. وهذا أيضاً جار فيه، فإنه إذا قال لعبده: أعط الفقراء واقتل المشركين، واقتصَرَ على هذا، وانتفت القرائن، جرى حكم الطاعة والعصيان، وتوجه الاعتراض وسقوطه، كما سبق. وهو جارٍ في كل جمع إلا في بعض الجموع المبنية للتقليل، كما ورد على وزن «الأفعال» كالأبواب، و«الأفعلة» كالأرغفة، و«الأفْعُل» كالأَكْلُب، و«الفِعْلة» كالصبية. وقد قال سيبويه: جميع هذا للتقليل وما عداه للتكثير. وقيل أيضاً: جمعُ السلامة للتقليل. وهذا بعيد، لا سيما فيما ليس فيه جمع مبني للتكثير. وجمعُ القِلَّة أيضاً لا يتقدَّر المراد منه بمقدار، بل يختلف ذلك بالقرائن والأحوال، إلا أنه ليس موضوعاً للاستغراق.

وأما النوع الخامس، وهو الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام، فهذا فيه نظر. وقد اختلفوا فيه. والصحيح التفصيل: وهو أنه ينقسم إلى ما يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء، كالتمرة والتمر، والبُرَّة والبُرّ، فإن عَرِيَ عن الهاء فهو للاستغراق. فقوله: لا تبيعوا البُرَّ بالبرِّ، ولا التمرَ بالتمر، يعمُّ كل بر وتمر. وما لا يتميز بالهاء ينقسم إلى ما يتشخَّص ويتعدّد، كالدينار والرجل، حتى يقال دينار واحد، ورجل واحد، وإلى ما لا يتشخَّص واحد منه، كالذهب، إذ لا يقال: ذهبٌ واحد. فهذا لاستغراق الجنس، وأما الدينار والرجل فيشبه أن يكون للواحد.

والألِفُ واللام فيه للتعريف فقط. وقولهم: الدينار أفضل من الدرهم يعرف بقرينة التسعير. ويحتمل أن يقال: هو دليل على الاستغراق، فإنه لو قال: لا يقتل المسلم بالكافر، ولا يقتل الرجل بالمرأة، فهم ذلك في الجميع لا بمناسبة قرينة التسعير والتفاوت في الفضل فإنه لو قدّر حيث لا مناسبة فلا يخلو عن الدّلالة على الجنس.

الفصل السابع

القول في العموم إذا خُصِّصَ

[هل يصير مجازاً في الباقي؟ وهل يبقى حجّة؟]

وهما نظران:

أما صيرورته مجازاً في الباقي فقد اختلفوا فيه على أربعةِ مذاهب.

فقال قومٌ: يبقى حقيقة، لأنه كان متناوِلاً لما بقي حقيقةً، فخروج غيره عنه لا يؤثّر.

وقال قوم: يصير مجازاً، لأنه وُضِع للعموم، فإذا أريد به غير ما وضع له بالقرينة كان مجازاً، وإن لم يكن هذا مجازاً فلا يبقى للمجاز معنًى. ولا يكفي تناوُله مع غيره، لأنه لا خلاف أنه لو رُدَّ إلى ما دونَ أقلِّ الجمع صار مجازاً. فإذا قال لا تُكلِّم الناس، ثم قال: أردت زيداً خاصة، كان مجازاً وإن كان هو داخلاً فيه.

وقال قوم: هو حقيقةٌ في تناوُلِهِ، مجازٌ في الاقتصار عليه.

وهذا ضعيف: فإنه لو رُدَّ إلى الواحد كان مجازاً مطلقاً، لأنه تغيَّر عن وضعه في الدّلالة. فالسارق مهما صار عبارةً عن سارق النصاب خاصةً فقد تغير الوضعُ، واستُعمِل لا على الوجه الذي وضعته العرب.

وقد اختار القاضي في التفريع على مذهب أرباب العموم أنه صار مجازاً، لكن قالَ: إنما يصير مجازاً إذا أُخرِجَ منْهُ البعضُ بدليل منفصلٍ، من عقل أو نقلٍ. أما ما خرج بلفظٍ متصل، كالاستثناء، فلا يجعله مجازاً، بل يصير الكلامُ بسببِ الزيادة المتصلةِ به كلاماً آخَرَ، موضوعاً لشيء آخر. فإنّا نزيد الواو والنون في قولنا: مسلم، فنقول: مسلمون، فيدلّ على أمرٍ زائد، ولا نجعله مجازاً. ونزيد الألف واللام على قولنا: رجل، فنقول: الرجل، فيزيد فائدة أخرى، وهي التعريف، لأن هذه صارت صيغةً أخرى بهذه الزيادة، فجاز أن يدلّ على معنى آخر. ولا فرق بين أن نزيد حرفاً أو كلمة، فإذا قال: السارق للنصاب يقطع، فلا مجاز هنا، وكذلك إذا قال: يُقْطَعُ السارق إلا من سرق دون النصاب، كان مجموعُ هذا الكلام موضوعاً

للدلالة على ما دلّ عليه. فقوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] دلّ على تسعمائة وخمسين، لا على سبيل المجاز، بل الوضع، كذلك وُضِعَ. وكأنَّ العرب وضعت عن تسعمائةٍ وخمسين عبارتين: إحداهما: ألفَ سنة إلا خمسين. والأخرى: تسعمائة وخمسون.

ويمكن أن يقال: ما صار عبارةً بالوضع عن هذا القدر، بل بقي الألف للألف والخمسون للخمسين، و«إلّا» للرفع بعد الإثبات. ونحن بعلم الحسابِ عرفنا أن هذا تسعُمائةٍ وخمسون. فإنا إذا وضعنا ألفاً، ورفعنا خمسين، علمنا مقدار الباقي بعلم الحساب، فلا نقول: المجموع صار عبارةً موضوعة عن هذا العدد. وهذا أدقُّ وأحقُّ، لا كزيادة الألف واللام، والياء والنون في المسلمين، فإن تلك الزيادةَ لا معنى لها في نفسها فغيّرت الوضع الأول.

فإن قيل: لو قال اللَّه تعالى: «اقتلوا المشركين» فقال الرسول متصلاً به «إلا زيداً» فهل يكون هذا كالمتصل الذي لا يَجْعَلُ لفظ المشركين مجازاً في الباقي؟

قلنا: اختلفوا فيه، والظاهر أن هذا من غير المتكلم يجري مجرى الدليل المنفصل، من قياس العقل والنقل، ولهذا لو قال: «زيد» وقال غيره «قام» لا يصير خَبَراً، حتى يصدر من الأول قوله: «قام» لأنَّ نَظْمَ الكلام إنما يكون من متكلم واحد، وذلك يجعله خبراً.

فإن قيل: فلو أُخرِجَ بالاستثناء عن لفظ المشركين الجميعُ إلا زيداً فهل يصير لفظ المشركين مجازاً؟

قلنا: نعم، لأنه للجمع بالاتفاق، والخلاف في أنه مستغرِقٌ أو غير مستغرِق، فهو عند أرباب العموم عند الاستثناء: لجمعٍ غير مستغرقٍ، ودون الاستثناءِ: لجمعٍ مستغرق.

هل يبقى العموم حجةً في الباقي بعد التخصيص؟

وأما النظر الثاني في كونه حجّة في الباقي، فقد قال قوم من القائلين بالعموم: إنه لا يبقى حجّة، بل صار مجملاً، وإليه ذهبت القدرية، لأنه إذا لم يُتْرَكْ على الوضع فلا يبقى للفهم معتَمَدٌ سوى القرينة، وتلك القرينة غيرُ معيَّنة، فلا يُهتدى إليها.

ثم من هؤلاء من قال: أقلُّ الجمع يبقى، لأنه مستيقَنٌ.

واحتج القائلون بكونه مجملاً بأن السارق إذا خرج منه سارقُ ما دونَ النصابِ، والسارقُ من غير الحِرْزِ، ومن يستَحِقُّ النفقةَ، وغيرُ ذلك، فبِمَ يفهم المراد منه على

سبيل الحصرِ وقد خَرَجَ الوضع من أيدينا؟ ولا قرينةَ تفصِّل وتَحْصُرُ، فيبقى مجملاً.

والصحيح أنه يبقى حجّة، إلا إذا استثنى منه مجهولاً، كما لو قال: اقتلوا المشركين إلا رجلاً. أما إذا استُخرِج منه معلومٌ فإنه يبقى دليلاً في الباقي.

ولأجلِهِ تمسَّكَ الصحابة بالعمومات، وما من عموم إلا وقد تَطَرَّق إليه التخصيص، وهذا لأن لفظ السارق يتناولُ كل سارقٍ بالوضع لولا دليل مخصِّص، والدليل المخصّص صَرَفَ دلالته عن البعض، ولا مُسْقِط لدلالته في الباقي. نعم: لا يدلّ اللفظ على إخراج ما خرج، فافتقر إلى دليلٍ مُخْرِجٍ، وقصورُه عنه لا يدلّ على قصورِهِ عن تناول الباقي. فمن قال: أعتق رقبةً، ثم قال: لا تعتق معيبَةً ولا كافرة، لم يخرج به كلامه الأول عن كونه مفهوماً. والرجوع في هذا إلى عادة اللسان، وأهل اللغة، وعادات الصحابة، إذ لم يطرحوا جميع عمومات الكتاب والسنة لتطرُّق التخصيص إليها.

وعلى الجملة: كلامُ الواقفيّة في العموم المخصَّص أظهرُ لا محالة.

فإن قيل: قد سلَّمتم أنه صار مجازاً، فيفتقر العمل به إلى دليل، إذ المجاز لا يعمل به إلا بدليل.

قلنا: هو حقيقةٌ في وضعه، والدليل المخصِّص هو الذي جعله مجازاً. أما سقوط دلالة المجاز فلا وجه له، لا سيما المجازُ المعروف، فإنا نتمسك به بغير دليل زائد، كقوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [النساء: ٤٣] فإنه وإن كان مجازاً فهو معروف، وكذلك التفهيم بالعمومات المخصِّصة معروف في اللسان، ولا يمكن اطراحه.

الباب الثاني

في تمييز ما يمكن دعوى العموم فيه عما لا يمكن

وفيه مسائل:

مسألة: [حكم العموم الوارد في الإجابة عن سؤال]:

إنما يمكن دعوى العموم فيما ذكره الشارع على سبيل الابتداء، أما ما ذَكَرَهُ في جواب السائل فإنه ينظر: فإن أتى بلفظٍ مستقلٍّ لو ابتدأ بهِ كان عامّاً، كما سُئِل ﷺ عن بئر بُضَاعة، فقال: «**خَلَقَ اللَّه الماء طهوراً لا ينجسه شيءٌ إلا ما غيَّر طعمَهُ أو لونَه أو ريحَه**»(١) وكما سئل عن ماء البحر، فقال: «**هو الطهور ماؤُه الحِلّ مَيْتَتُهُ**»(٢).

وأما إذا لم يكن مستقلاً نظرَ، فإن لم يكن لفظُ السائِلِ عامّاً فلا يثبت العمومُ للجوابِ، كما لو قال السائل: توضأت بماء البحرِ، فقال: «**يُجزِيك**»، أو قال: وَطِئْتُ في نهار رمضان، فقال: «**أعتق رقبة**» فهذا لا عموم له، لأنه خطاب مع شخص واحد. وإنما يثبت الحكم في حق غيره بدليلٍ مستأنفٍ من قياسٍ إذا ورد التعبُّد بالقياس، أو تعلُّقٍ بقوله عليه السلام: «**حكمي على الواحد حكمي على الجماعة**»(٣) وذلك بشرط أن يكون حالُ غيرِه مثلَ حالِهِ في كل وصف مؤثّر في الحكم حتى لا يفترقا إلا في الشخصِ والأحوالِ التي لا مدخل لها في التفرقة، من الطولِ واللونِ وأمثالِهِ.

والذكورةُ والأنوثَةُ كالطولِ واللونِ في بعض الأحكام، كالعتق، ولذلك قلنا: حكمُهُ في العبد بالسِّراية حكم في الأمّة، وفي باب ولاية النكاح ليس

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٢٣٧) رقم (٤٩١)، وابن حبان في الصحيح (٢/ ٤٩) رقم (١٢٤٣).

(٢) أخرجه ابن ماجه في السنن (٢/ ١٣٦) رقم (٣٨٦)، والنسائي في السنن الكبرى (٣/ ٦٣) رقم (٥٨).

(٣) ليس له أصل انظر المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة للسخاوي شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، ط الأولى سنة ١٩٧٩م نشر دار الكتب العلمية بيروت ص (١٩٢) رقم (٤١٦)، ومعناه جاء بلفظ: «ما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة».

كذلك، إذ عُرِفَ من عادة الشرع تركُ الالتفاتِ إلى الذكورةِ والأنوثةِ في العتق والرقّ، ولم يعرف ذلك في النكاح. ولذلك نقول: رُوِيَ في الصحيح أن أبا بكرٍ رضيَ اللَّه عنه أمَّ بالناس في مرضِ النبي ﷺ فخرج النبي ﷺ وهو في أثناء الصلاة، فهمَّ بأن يتخلّف، فأشَار عليه بالمنع، ووقف بجانبه، واقتدى أبو بكر بالنبي ﷺ واستمرَّ الناس على الاقتداء بأبي بكر رضي اللَّه عنه، فصلّى الناسُ بصلاةِ أبي بكرٍ، وصلى أبو بكر بصلاة النبي ﷺ[١]. وفيه اقتداءُ الإمام بغيره، واقتداءُ الناس بالمقتدي بغيره.

وليسَ يظهر لنا أن غير رسول اللَّه ﷺ في معناه، فإن التقدُّم عليه مع حضورِهِ مستبعد فيما يرجع إلى الإمامة. وللنبوة فيها تأثير. وهذا فعلٌ خاصٌّ لا عموم له، ودعوى الإلحاق تحكُّمٌ مع ظهور الفرق. ولا عمومَ يُتَعَلّق به. بل قوله لعبد الرحمٰن بن عوف: «**البس الحرير**»[٢] ولأبي بردة بن نيار[٣] في الأُضحِية بِجَذَعَةٍ من الضأن: «**تجزيك**»[٤]، وإذنه للعُرَنيين بشرب أبوال الإبل[٥]، وقوله لعمر: «**مره فليراجعها**»[٦] لا عموم لشيء منه، فيفتقر تعميمُهُ إلى دليل مستأنفٍ، من قياس أو غيرِهِ. أما ما نقل من اقتداء الناس بأبي بكر مع اقتدائه بالنبي ﷺ، فيحتمل أن مقتدى الكل كان بالنبي عليه السلام، وكان أبو بكر سفيراً برفْعِ الصوت بالتكبيرات.

أما إذا كان لفظ السائل عامّاً نُزِّلَ منزلَة عموم لفظ الشارع، كما لو سأله سائل عمن أفطر في نهار رمضان: فقال: «**يُعْتِقُ رقبة**»، كان كما لو قال: «**من أفطرَ في نهار رمضان أعتقَ رقبة**» لأنه يجيب عن السؤال، فلا يكون الجوابُ إلا مطابقاً للسؤال، أو أعمَّ منه، فأما أخصَّ منه فلا، أما لو قال السائل: أفطر زيد في نهار رمضان، فقال: «**عليه عتق رقبة**». أو قال: طلَّق ابن عمرَ زوجتَه، فقال: «**مره فليراجعها**» فهذا لا عموم له، فلعلَّه عَرَفَ من حاله ما يوجب العتق والمراجعة عليه

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٣/ ٨٢) رقم (٤٤٥٩) والبيهقي في السنن الكبرى (٣/ ٨١) رقم (٤٨٥٧).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ١٠٦٩) رقم (٢٧٦٢)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٦٤٦) رقم (٢٠٧٦).

(٣) هانئ بن نيار بن عمر الأنصاري، شهد بدراً، وغيرها، كان مع علي، توفي سنة ٤٢هـ انظر الإصابة (٣/ ٥٩٦).

(٤) تفسير ابن كثير (٤/ ٥٦٠).

(٥) أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ٢١٧٩) رقم (٥٤٤٤)، وابن ماجه في السنن (٢/ ١١٥٨) رقم (٣٥٠٣)، والترمذي في الجامع الصحيح (٤/ ٣٨٥) رقم (٢٠٤٢).

(٦) أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ٢٠١١) رقم (٤٩٥٣)، ومسلم في الصحيح (٢/ ١٠٩٣) رقم (١٤٧١).

خاصة، ولا نعرف ما تلك الحال، ومن الذي يساويه فيها. ولا يُدرى أنه أفطر عمداً أو سهواً، أو بأكل أو جماع.

فإن قيل: «تَرْكُ الاستفصالِ مع تعارُضِ الأحوالِ يدلُّ على عموم الحكم» وهذا من كلام الشافعي(١). قلنا: من أين تحقق ذلك، ولعلّه عليه السلام عَرَفَ خصوص الحال فأجاب بناء على معرفته، ولم يستفصل. فهذا تقريرُ عمومٍ بالوهم المجرّد.

مسألة: [هل العبرةُ بعموم اللفظ أو بخصوص السبب؟]

ورود العامّ على سببٍ خاصٍّ لا يسقط دعوى العموم، كقوله ﷺ، حيث مرَّ بشاةِ ميمونةَ: «**أيُّما إهاب دُبِغَ فقد طهر**»(٢).

وقال قوم: يسقط عمومه.

وهو خطأ. نعم يصير احتمالُ التخصيصِ أقرب، ويُقْنَعُ فيه بدليل أخف وأَضعف. وقد يُعرف بقرينة اختصاصه بالواقعة، كما إذا قيل: «كلم فلاناً في واقعة» فقال: واللَّه لا أكلمه أبداً. فإنه يفهم بالقرينة أنه يريد ترك الكلام في تلك الواقعة، لا على الإطلاق.

والدليل على بقاء العموم أن الحجَّةَ في لفظ الشارع، لا في السؤالِ والسبب. ولذلك يجوز أن يكون الجوابُ معدولاً عن سَنَن السؤال، حتى لو قال السائل: أيحل شربُ الماء وأكلُ الطعامِ والاصطيادُ؟ فيقول: الأكل واجبٌ والشرب مندوبٌ والصيد حرام. فيجب اتباع هذه الأحكام وإن كان فيها حظرٌ ووجوبٌ وندب. والسؤالُ وَقَع عن الإجابة فقط.

وكيف يُنْكَر هذا وأكثر أصول الشرع خرجت على أسباب، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] نَزَل في سَرقةِ المجَنِّ(٣)، أو رداءِ(٤) صَفْوان(٥).

---

(١) الأم (٥/ ٤٩ ـ ٥٠).

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح (١/ ٢٧٧) رقم (٣٦٦)، وابن ماجه في السنن (٢/ ١١٩٣) رقم (٣٦٠٩)، والنسائي في السنن (٣/ ٨٣) رقم (٤٥٦٧) وأبو داود في السنن (٤/ ٦٦) رقم (٤١٢٣)، والترمذي في الجامع الصحيح (٤/ ٢٢١) رقم (١٧٢٨).

(٣) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٤/ ٣٤٤) رقم (٧٤٤٦)، والنووي في شرح صحيح مسلم (١١/ ١٨٣).

(٤) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٤/ ٣٢٩) رقم (٧٣٦٧)، ومالك في الموطأ (٢/ ٨٣٤) رقم (١٥٢٤)، وانظر فتح الباري (٤/ ١٨٤).

(٥) صفوان بن أمية بن خلف الجمحي، استعار النبي ﷺ منه السلاح أجرة، توفي سنة (٤٢هـ) انظر الإصابة (٢/ ١٨٧).

ونزلت آيةُ الظهار في سَلَمة بن صَخْر[(١)(٢)]، وآيةُ اللعان في هلال بن أمية[(٣)(٤)]، وكلُّ ذلك على العموم.

وشبه المخالفين ثلاث:

الأولى: أنه لو لم يكن للسبب تأثير، والنظرُ إلى اللفظ خاصة، فينبغي أن يجوز إخراجُ السبب بحكمِ التخصيص عن عموم المسمّيات، كما لو لم يرد على سبب.

قلنا: لا خلاف في أن كلامَهُ بيانٌ للواقعة، لكن الكلام في أنه بيان لها خاصة، أو لها ولغيرها. واللفظ يعمُّه ويعمُّ غيره. وتناولُه لها مقطوعٌ به. وتناوله لغيرها ظاهر، فلا يجوز أن يسأل عن شيء فيجيب عن غيره. نعم يجوز أن يجيب عنه وعن غيره، ويجوز أيضاً أن يجيب عن غيره بما ينبه على محل السؤال، كما قال لعمر: «**أرأيت لو تمضمضت؟**»[(٥)] وقد سأله عن القبلة. وقال للخثعمية[(٦)]: «**أرأيتِ لو كان على أبيك دينٌ فقضيتِهِ**»[(٧)].

الشبهة الثانية: أنه لو لم يكن للسبب مدخلٌ لما نَقَلَهُ الراوي، إذ لا فائدة فيه.

قلنا: فائدتُهُ معرفةُ أسباب التنزيلِ والسِّيَرِ والقَصَصِ واتساعُ علم الشريعة. وأيضاً: امتناع إخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد. ولذلك غلطَ أبو حنيفة رحمه اللَّه في إخراج الأمةِ المستَفْرَشَةِ من قوله ﷺ: «**الولد للفراش**» والخبَرُ إنما

---

(١) آية الظهار نزلت في خولة كما هو مشهور، وأمّا صخر فحدثت معه حادثة أخرى كما في الروايات انظر ما أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٢٢١) رقم (٢٨١٥)، وابن ماجه في السنن (١/ ٦٦٥) رقم (٢٠٦٢)، وأبو داود في السنن (٣/ ٣١٦) رقم (٢٢١٣)، والترمذي في الجامع الصحيح (٣/ ٥٠٢) رقم (١١٩٨).

(٢) سلمة بن صخر الخزرجي، كان من الذين لم يجدوا ما يحملون عليه يوم غزوة تبوك انظر الإصابة (٢/ ٦٦)، والطبقات الكبرى (٢/ ١٦٥).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٩٤٩) رقم (٢٥٢٦)، ومسلم في الصحيح (٢/ ١١٣٤) رقم (١٤٩٦).

(٤) هلال بن أمية بن عامر بن قيس الأوسي، زوجته الفريعة بنت مالك، أسلمت يوم الفتح، وبايعت الرسول ﷺ انظر الطبقات الكبرى لابن سعد (٨/ ٣٨٠).

(٥) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٥٩٦) رقم (١٥٧٢)، والنسائي في السنن الكبرى (٢/ ١٩٨) رقم (٣٠٤٨)، وأحمد في المسند (١/ ٢١) رقم (١٣٨).

(٦) امرأة من خثعم سألت النبي ﷺ عن حج الغير انظر أسد الغابة (٦/ ٤٣٤) رقم (٧٦٨٩).

(٧) أخرجه أحمد في المسند (١/ ٢١٢) رقم (١٨١٢)، والدارمي في السنن (٢/ ٦٢) رقم (١٨٣٥)، وابن حبان في الصحيح (٩/ ٣٠٦) رقم (٣٩٩٣).

ورد في ولدِ وليدة زمعة، إذ قال عَبْدُ بن زمعة[١]: هو أخي، وابن وليدة أبي، وُلِدَ على فراشه. فقال عليه السلام: «**الولد للفراش، وللعاهِرِ الحَجَر**»[٢] فأثبت للأمةِ فراشاً، وأبو حنيفة لم يبلغه السبب فأخرج الأمة من العموم.

الشبهة الثالثة: أنه لولا أنَّ المراد بيان السبب لما أخّر البيان إلى وقوع الواقعة، فإن الغرضَ إذا كان تمهيدَ قاعدة عامة، فَلِمَ أخَّرها إلى وقوعِ واقعةٍ؟

قلنا: ولم قلتم لا فائدة في تأخيره، واللَّه تعالى أعلم بفائدته. ولِمَ طلبتم لأفعال اللَّه تعالى سبباً وفائدة؟ بل للَّه تعالى أن ينشئ التكليف في أي وقت شاء، ولا يسأل عما يفعل.

ثم نقول: لعلّه عَلِمَ أن تأخيره إلى الواقعة لُطفٌ ومصلحة للعباد داعيةٌ إلى الانقياد، ولا يحصل ذلك بالتقديم ويحصل بالتأخير.

ثم نقول: يلزم لهذه العلة اختصاصُ الرجم بماعز، والظهارِ واللعانِ وقطع السرقة بالأشخاص الذين ورد فيهم، لأن اللَّه تعالى أخَّر البيان إلى وقوع وقائعهم. وذلك خلاف الإجماع.

مسألة: [عموم المقتضىٰ]:

المقتضىٰ لا عمومَ له، وإنما العمومُ للألفاظِ لا للمعاني، فتضمُّنُها من ضرورة الألفاظ.

بيانه: أن قوله ﷺ: «**لا صيامَ لمن لم يُبيِّت الصيامَ من الليل**»[٣] ظاهره ينفي صورة الصوم حِسّاً، لكن وَجَبَ ردّه إلى الحكم، وهو نفي الإجزاء أو الكمال.

وقد قيل: إنه متردد بينهما، فهو مجمل.

وقيل: إنه عام لنفي الإجزاء والكمال. وهو غلط.

نعم لو قال: لا حكم لصوم بغير تبييت، لكانَ الحكمُ لفظاً عامّاً في الإجزاء والكمال. أما إذا قال: لا صيام، فالحكم غير منطوق به، وإنما أثبت ذلك من طريق الضرورة.

وكذلك قوله عليه السلام: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**»[٤] معناه: حكم

---

(١) عبد بن زمعة بن قيس القرشي العامري، أخو أم المؤمنين سودة كان من سادات الصحابة انظر الإصابة (٢/ ٤٣٣).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٧٢٤) رقم (١٩٤٨)، ومسلم في الصحيح (٢/ ١٠٨٠) رقم (١٤٥٧).

(٣) سبق تخريجه (١/ ٢٨٦).

(٤) سبق تخريجه ص (٢٣).

الخطأ والنسيان، ولا عموم له. ولو قال: لا حكم للخطأ، لأمكن حمله على نفي الإثم والغُرْمِ وغير ذلك على العموم. وفي قوله: لا حكم للصيام، لا يمكن أيضاً حمله على العموم في الإجزاء والكمال، لأن الإجزاء والصحة إذا انتفيا كان انتفاء الكمال ضرورةً، وإنما العموم ما يشتمل على معنيين يمكن انتفاء كل واحد منهما دون الآخر.

مسألة: [هل الفعل الذي يتعدّى إلى مفعولات يجري مجرى العموم فيها؟]

الفعل المتعدي إلى مفعول، اختلفوا في أنه بالإضافة إلى مفعولاته هل يجري مجرى العموم؟

فقال أصحاب أبي حنيفة: لا عموم له، حتى لو قال: واللَّه لا آكل، ونوى طعاماً بعينه، أو قال: إن أكلتُ فأنت طالق، ونوى طعاماً بعينه، لم يقبل. ولو قال: إن خرجت فأنت طالق، ثم قال: أردت مكاناً بعينه، يقبل وكذلك إذا نوى بالضرب آلة بعينها[١].

واستدل أصحاب أبي حنيفة بأن هذا من قبيل المقتضى فلا عموم له، لأن الأكل يستدعي مأكولاً، بالضرورة، لا أن اللفظ تَعَرَّضَ له. فما ليس منطوقاً لا عموم له، فالمكان للخروج، والطعام للأكل، والآلة للضرب، كالوقت للفعل والحال للفاعل. ولو قال: أنتِ طالق، ثم قال: أردت به: إن دَخَلْتِ الدارَ، أو: أردت به يوم الجمعة، لم يقبل وكذلك قالوا: لو نوى بقوله: أنت طالق، عدداً، لم يَجُزْ.

وجوّز أصحاب الشافعي ذلك[٢].

والإنصاف أن هذا ليس من قبيلِ المقتضى، ولا هو من قبيل الوقتِ والحالِ، فإن اللفظ المتعدي إلى المفعول يدلّ على المفعول بصيغته ووضعه، فأما الحالُ والوقتُ فمن ضرورة وجود الأشياء، لكن لا تعلّق لها بالألفاظ، والمقتضى هو ضرورة صدق الكلام، كقوله: «لا صيام» أو ضرورة وجود المذكور، كقوله: أعتق عني، فإنه يدلّ على حصول الملك قبله، لا من حيث اللفظ، لكن من حيث كونُ الملكِ شرطاً لتصوُّر العتق شرعاً. أما الأكل فيدلّ على المأكول، والضرب على الآلة، والخروج على المكان، وتتشابه نسبته إلى الجميع، فهو بالعموم أشبه.

فإن قيل: لا خلاف في أنه لو أُمِر بالأكل والضرب والخروج، كان ممتثلاً بكل طعام، وبكل آلة، وكل مكان، ولو علق العتق حصل بالجميع، فهذا يدلّ على العموم.

---

(١) أصول السرخسي (١/ ٢٥٠).
(٢) الأحكام للآمدي (٢/ ٩٤ ـ ٩٥).

قلنا: ليس ذلك لأجل العموم، ولكن لأجل أن ما علق عليه وجد. والآلة والمكان والمأكولُ غير متعرَّضٍ له أصلاً، حتى لو تُصُوِّر هذه الأفعال دون الطعام والآلة والمكان والمأكول يحصل الامتثال، وهو كالوقت والحال. فإنه إن أكلَ وهو داخلٌ في الدار، أو خارج، وراكبٌ أو راجل، حَنَث، وكان ممتثلاً، لا لعموم اللفظِ، لكن لحصول الملفوظ في الأحوال كلها. وإنما تظهر فائدة العموم في إرادة بعض هذه الأمور.

والأظهر عندنا جواز نيَّة البعضِ، وأنه جارٍ مجرى العموم، ومفارِقٌ للمقتضى كما ذكرنا.

مسألة: [لا عموم في أفعال الرسول ﷺ]:

لا يمكن دعوىٰ العموم في الفعل، لأن الفعلَ لا يقع إلا على وجهٍ معين، فلا يجوز أن يُحْمَلَ على كل وجه يمكن أن يقع عليه. لأن سائر الوجوه متساويةٌ بالنسبة إلى محتَمَلَاتِهِ، والعمومُ ما يتساوى بالنسبة إلى دلالة اللفظ عليه، بل الفعلُ كاللفظِ المُجْمَلِ، المتردِّد بين معانٍ متساوية في صَلاحِ اللفظ له.

ومثاله ما روي عن النبي ﷺ «أنه صلى بعد غيبوبة الشفق»[١] فقال قائل: الشفقُ شفقان: الحمرةُ، والبياض: وأنا أحمله على وقوع صلاة رسول اللَّه ﷺ بعدهما جميعاً. وكذلك صلى رسول اللَّه ﷺ في الكعبة[٢]، فليس لقائل أن يستدلّ به على جواز الفَرْضِ في البيت، مصيراً إلى أن الصلاة تعمّ النفلَ والفرض، لأنه إنما يعمُّ لفظُ «الصلاة»، أما الفعل فإما أن يكون فَرْضاً فلا يكون نفلاً، أو يكون نفلاً فلا يكون فرضاً.

مسألة: [فعل النبي ﷺ هل يشمل غيره؟]

فعل النبي عليه السلام، كما لا عموم له بالإضافة إلى أحوال الفعل، فلا عموم له بالإضافة إلى غيره، بل يكون خاصاً في حقّه، إلا أن يقول: أريد بالفعل بيانَ حكم الشرع في حقكم، كما قال: «**صلّوا كما رأيتموني أصلّي**»[٣] بل نزيد ونقول: قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ١] وقوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾

---

(١) أخرجه ابن خزيمة في الصحيح (١/ ١٧٥) رقم (٣٤٠)، والدارقطني في السنن (١/ ٣٩٣) رقم (١٧)، والبيهقي في السنن (٣/ ١٥٩) رقم (٥٣٠١).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٥٨٧) رقم (١٥٢٢)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٩٦٧) رقم (١٣٢٩).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٢٢٦) رقم (٦٠٥)، وابن حبان في الصحيح (٤/ ٥٤١) رقم (١٦٥٨)، والبيهقي في السنن (٢/ ٣٤٥) رقم (٣٦٧٢).

[الزمر: ٦٥] مختص به بحكم اللفظ، وإنما يشاركه غيره بدليل، لا بموجب هذا اللفظ، كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ﴾ [المائدة: ٦٧] وقوله تعالى: ﴿فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ﴾ [الحجر: ٩٤].

وقال قوم: ما ثبت في حقه فهو ثابت في حق غيره، إلا ما دلّ الدليل على أنه خاص به.

وهذا فاسد، لأن الأحكام إذا قسمت إلى خاص وعام فالأصل اتباع موجَبِ الخطاب، فما ثبت بمثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [البقرة: ١٠٤] و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ٢١] و﴿يَٰعِبَادِيَ﴾ [العنكبوت: ٥٦] و﴿أَيُّهَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ [النور: ٣١] فيتناول النبي، إلا ما استثنى بدليل؛ وما ثبت للنبي، كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ [الأنفال: ٦٤] فيختص به إلا ما دلّ الدليل على الإلحاق. وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [الطلاق: ١] عامّ، لأن ذكر النبي جرى في صدر الكلام تشريفاً، وإلا فقوله: «**طلّقتم**» عام في صيغته، وكذلك قول النبي ﷺ لأبي هريرة «**افعل**» ولابن عمر «**فليراجعها**» خاص إنما يشمل الحكم غيره بدليل آخر، مثل قوله: «**حكمي على الواحد حكمي على الجماعة**»[1] أو ما جرى مجراه.

مسألة: [قول الصحابي «نهى النبي ﷺ عن كذا هل يحمل على العموم»]:

قول الصحابي: «نهى النبي عليه السلام عن كذا» كبيع الغَرَر[2]، ونكاح الشِّغَار[3]، وغيرِه، لا عُموم له، لأن الحجّة في المحكيّ لا في قول الحاكي ولفظِهِ، وما رآه الصحابي حتى حكى النهي يحتمل أن يكون فعلاً لا عموم له نهى عنه النبي عليه السلام، ويحتمل أن يكون لفظاً خاصاً، ويحتمل أن يكون لفظاً عاماً، فإذا تعارضت الاحتمالاتُ لم يكن إثبات العموم بالتوهّم. فإذا قال الصحابي: «نَهى عن بيع الرُّطَب بالتمر»[4] فيحتمل أن يكون قد رأى شخَصاً باع رطباً بتمر فنهاه، فقال الراوي ما قال، ويحتمل أن يكون قد سمع الرسول عليه السلام ينهى عنه ويقول: «**أنهاكم عن بيع الرُّطب بالتمر**» ويحتمل أن يكون قد سُئل عن واقعةٍ معينة، فنهى

---

(١) سبق تخريجه ص (١٠١).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٧٥٣) رقم (٢٠٣٥) و(٢٠٣٦)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١١٥٣) رقم (١٥١٣).

(٣) سبق تخريجه (١/ ٧١).

(٤) أخرجه مسلم في الصحيح (٣/ ١١٦٨) رقم (١٥٣٩)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٤٤) رقم (٢٢٦٣)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٧٦١) رقم (٢٢٦٤)، والنسائي في السنن الكبرى (٤/ ٢٢) رقم (٦١٣٤)، وأبو داود في السنن (٣/ ٢٥١) رقم (٣٣٥٩).

عنها. فالتَّمسُّك بعموم هذا اللفظ تمسكٌ بتوهم العموم، لا بلفظٍ عُرِف عمومه بالقطع. وهذا على مذهب من يرى هذا حجّة في أصل النهي.

وقد قال قومٌ: لا بدَّ أن يحكي الصحابيُّ قول الرسول ولفظَهُ، وإلا فربما سمع ما يعتقدُهُ نَهْياً باجتهاده ولا يكون نهياً، فإن قوله: «**لا تفعل**» فيه خلاف أنه للنهي أم لا، وكذلك في ألفاظ أخر.

وكذلك إذا قال: «نَسَخَ» فلا يحتجُّ به ما لم يقل: سمعتُ النبي ﷺ يقول: «**نُسِخَتْ آية كذا**» لأنه ربما يرى ما ليس بنسخ نسخاً. وهذا قد ذكرناه في باب الأخبار، وهو أصل السنة، في القطب الثاني.

مسألة: قول الصحابي: قَضَى النبي ﷺ بالشفعة للجار[١]، وبالشاهد واليمين[٢]، كقوله نَهَى، في أنه لا عموم له، لأنه حكايةٌ، والحجّة في المحكي. ولعلّه حَكَمَ في عينٍ، أو بخطابٍ خاصٍّ مع شخص، فكيف يُتَمَسّك بعمومه، فيقال مثلاً: يقضى بالشاهد واليمين في البُضْعِ، أو في الدم، لأن الراوي أطلق، مع أن للراوي أن يطلق هذا إذا رآه قد قضى في مالٍ أو في بضعٍ؛ بل لو قال الصحابي: سمعته يقول: قضيتُ بالشفعة للجار، فهذا يحتمل الحكايةَ عن قضاءٍ لجارٍ معروف، ويكون الألف واللام للتعريف. وقوله: قضيتُ حكاية فعل ماض.

فأما لو قال: قضيت بأن الشفعة للجار، فهذا أظهر في الدلالة على التعريف للحكم، دون الحكاية. ولو قال الراوي: قضى النبي عليه السلام بأن الشفعة للجار، اختلفوا فيه: فمنهم من جعله عامّاً، ومنهم من قال: يجوز أن يكون قد قضى في واقعةٍ بأن الشفعة للجار، فدعوى العموم فيه حكمٌ بالتوهّم. واللَّه الموفق للصواب.

مسألة: [دعوى العموم في الألفاظ الواردة في الوقائع]:

لا يمكن دعوى العموم في واقعةٍ لشخص معيّن، قضى فيها النبي عليه السلام بحكم، وذكَرَ علّة حكمه أيضاً، إذا أمكن اختصاصُ العلّة بصاحب الواقعة.

مثاله: حكمه في أعرابيٍّ مُحْرِمٍ وَقَصَتْ به ناقته بأن «**لا تُخَمِّروا رأسَه، ولا تُقَرِّبوهُ طيباً، فإنه يحشر يوم القيامة ملبّياً**»[٣]. فإن لفظه خاص وعلته خاصة أيضاً،

(١) أخرجه ابن ماجه في السنن (٢/ ٨٣٤) رقم (٢٤٩٧)، وأحمد في المسند (٣/ ٣٧٢) رقم (١٥٠٤١)، ومالك في الموطأ (٢/ ٧١٣) رقم (١٣٩٥)، والبيهقي في السنن (٦/ ١٠٣) رقم (١١٣٤٣).

(٢) سبق تخريجه (١/ ٢٨٨).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٦٥٣) رقم (١٧٤٢)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٨٦٧) رقم (١٢٠٦).

فلعلّه علم من حاله أنه يحشر يوم القيامة ملبّياً لأنه وقصت به ناقته محرماً، لا بمجرد إحرامه، أو لأنه علم من نيته أنه كان مخلصاً في عبادته، وأنه مات مسلماً، وغيره لا يُعْلَم موته على الإسلام، فضلاً عن الإخلاص.

وكذلك قال عليه السلام في قتلى أُحُد: «**زمّلوهم بكلومهم ودمائهم، فإنهم يحشرون وأوداجهم تشخَبُ دماً**»[١] يجوز أن يكون لقتلى أحد خاصة، لعلوِّ درجتهم، أو لعلمه أنهم أخلصوا للَّه، فهم شُهداءُ حقّاً. ولو صرح بأن ذلك خاصِّيَّتهم قُبِلَ ذلك، فاللفظ خاصّ، والتعميم وهم.

والشافعي رحمه اللَّه تعالى عمم هذا الحكم نظراً إلى العلّة، وأن ذلك كان بسبب الجهاد والإحرام، وأن العلّة حشرهم على هذه الصفات، وعلّة حشرهم الجهادُ أو الإحرام[٢]، وقد وقعت الشَّرِكَةُ في العلّة. وهذا أسبق إلى الفهم، لكن خلافه ـ وهو الذي اختاره القاضي ـ ممكن، والاحتمال متعارض. والحكم بأحد الاحتمالين لأنه أسبق إلى الفهم فيه نظر، فإن الحكم بالعموم إنما أُخذ من العادة ومن وضع اللسان، ولم يثبت ههنا، وفي مثل هذه الصورة لا وضعٌ ولا عادةٌ، فلا يكون في معنى العموم.

مسألة: [عموم المفهوم]:

من يقول بالمفهوم قد يظنُّ للمفهوم عموماً، ويتمسّك به. وفيه نظر، لأن العموم لفظ تتشابه دلالته بالإضافة إلى المسمَّيات، والمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس متمسِّكاً بلفظٍ، بل بسكوت، فإذا قال عليه السلام: «**في سائمة الغنم زكاة**»[٣] فنفي الزكاة في المعلوفة ليس بلفظٍ حتى يعم اللفظُ أو يخصَّ. وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] دلّ على تحريم الضرب لا بلفظه المنطوق به حتى يتمسك بعمومه: وقد ذكرنا أن العموم للألفاظ، لا للمعاني ولا للأفعال.

مسألة: [هل الاقتران بالعام من مقتضيات العموم؟]

ظن قوم أن من مقتضِياتِ العموم الاقتران بالعام والعطف عليه. وهو غلط، إذ المختلفان قد تجمع العرب بينهما، فيجوز أن يعطف الواجبَ على الندب،

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٥/ ٤٣١) رقم (٢٣٧٠٦).

(٢) الأحكام للآمدي (٢/ ٩٧).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٥٢٧) رقم (١٣٨٦)، وابن خزيمة في الصحيح (٤/ ٣٠) رقم (٢٢٩٠)، والدارمي في السنن (١/ ٤٦٤) رقم (١٦٢٠) والبيهقي في السنن الكبرى (٤/ ١١٥) رقم (٧١٨٠).

والعام على الخاصّ: فقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ [البقرة: ٣٨] عام، وقوله تعالى بعده: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: ٢٢٨] خاص؛ وقوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ١٤١] إباحة، وقوله بعده ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] إيجاب؛ وقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣] استحباب، وقوله: ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [النور: ٣٣] إيجاب.

مسألة: [الاسم المشترك هل تصح دعوى العموم فيه؟]

الاسم المشترك بين مسميين لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا، خلافاً للقاضي والشافعي[١]، لأن المشترك لم يوضع للجمع. مثاله «القرء» للطهر والحيض، و«الجارية» للسفينة والأمة؛ و«المشتري» للكوكب وقابل البيع. والعرب ما وضعت هذه الألفاظ وضعاً تُستعمل في مسمياتها إلا على سبيل البدل، أما على سبيل الجمع فلا. نعم، نسبة المشترك إلى مسمّياته متشابهة، ونسبة العموم إلى آحاد المسميات متشابهة لكن تشابه نسبة كل واحد من آحاد العموم على الجمع ونسبة كل واحد من آحاد المشترك على البدل وتشابه نسبة المفهوم في السكوت عن الجميع لا في الدلالة، وتشابه نسبة الفعل في إمكان وقوعه على كل وجه، إذ الصلاة المعيَّنَةُ إذا تُلُقِّيت من فعل النبي عليه السلام أمكن أن تكون فرضاً ونفلاً، وأداء وقضاء، وظهراً وعصراً، والإمكان شامل بالإضافة إلى علمنا. أما الواقع في نفسه، وفي علم اللَّه تعالى، واحد متعيّن لا يحتمل غيره.

فهذه أنواع التشابه، والوهم سابق إلى التسوية بين المتشابهات، وأنواع هذا التشابه متشابهة من وجهٍ. فربما يسبق إلى بعض الأوهام أن العموم كان دليلاً لتشابه نسبة اللفظ إلى المسمَّيات، والتشابه ههنا موجود، فيثبت حكم العموم. وهو غفلة عن تفصيل هذا التشابه، وإن تشابه نسبة العموم إلى مسمّياته في دلالته على الجمع، بخلاف هذه الأنواع.

احتج القاضي بأنه لو ذَكَرَ اللفظ مرتين، وأراد في كل مرة معنى آخر جاز، فأيُّ بعدٍ في أن يقتصر على مرة واحدة، ويريد به كلا المعنيين مع صلاح اللفظ للكل؟ بخلافِ ما إذا قصد بلفظ المؤمنين الدلالة على المؤمنين والمشركين جميعاً، فإن لفظ «المؤمنين» لا يصلح للمشركين، بخلاف اللفظ المشترك.

فنقول: إن قَصَدَ باللفظ الدلالة على المعنيين جميعاً بالمرة الواحدة فهذا ممكن، لكن يكون قد خالف الوضع، كما في لفظ المؤمنين. فإنَّ العَربَ وضعت اسم «العين» للذهب والعضو والباصر على سبيل البدل، لا على سبيل الجمع.

---

(١) التقريب (٣/ ٧).

مسألة: [هل يمكن أن يعمَّ اللفظُ حقيقتَه ومجازَه؟]

فإن قيل: اللفظ الذي هو حقيقة في شيء ومجاز في غيره هل يطلق لإرادة معنييهِ جميعاً، مثل «النكاح» للوطء والعقد، و«اللمس» للجَسِّ وللوطء، حتى يُحْمَلَ قوله: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٤٢] على وطء الأب وعقده جميعاً، وقوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣] على الوطء والمسّ جميعاً؟

قلنا: هذا عندنا كاللفظ المشترك، وإن كان التعميم فيه أقرب قليلاً، وقد نقل عن الشافعي رحمه اللَّه أنه قال: «**أَحْمِلُ آية اللمس على المسّ والوطء جميعاً**»[1] وإنما قلنا: إن هذا أقرب، لأن المس مقدّمة الوطء، والنكاح أيضاً يراد للوطء، فهو مقدمته. ولأجله استعير للعقد اسم «النكاح» الذي وضعه للوطء، واستعير للوطء اسم «المس». فلتعلّق أحدهما بالآخر ربما لا يبعد أن يقصدا جميعاً باللفظ المذكور مرة واحدة. لكن الأظهر عندنا أن ذلك أيضاً على خلاف عادة العرب.

فإن قيل: فقد قال اللَّه تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦] والصلاة من اللَّه مغفرة، ومن الملائكة استغفار، وهما معنيان مختلفان، فالاسم مشترك. وقد ذُكِرَ مرةً واحدةً، وأريد به المعنيان جميعاً. وكذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ﴾ [الحج: ١٨] وسجود الناس غير سجود الشجر والدواب، بل هو في الشجر مجاز.

قلنا: هذا يعضد ما ذكره الشافعي والقاضي رحمهما اللَّه.

ويُفْتَح هذا الباب في معنيين يتعلّق أحدهما بالآخر، فإنّ طلبَ المغفرة يتعلّق بالمغفرة، لكن الأظهر عندنا أن هذا إنما أطلق على المعنيين بإزاء معنى واحد مشترك بين المعنيين، وهو العنايةُ بأمر النبي، لشرفه وحرمته، والعناية من اللَّه مغفرة، ومن الملائكة استغفار ودعاء، ومن الأُمَّة دعاء وصلاة عليه. وكذلك العذر عن السجود.

مسألة: [دخول العبد تحت الخطاب الموجه إلى الناس والمؤمنين ونحوهما]:

ما ورد من الخطاب مضافاً إلى الناس والمؤمنين، يدخل تحته العبد، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] وأمثاله.

وقال قوم: لا يدخل تحته، لأنه مملوك للآدمي بتمليك اللَّه تعالى، فلا يتناوَلُهُ إلا خطابٌ خاص به.

---

(١) الأم (١/ ١٥).

وهذا هَوَسٌ، لأنه لم يخرج عن معظم التكاليف، وخروجه عن بعضها كخروج المريضِ والحائضِ والمسافر، وذلك لا يوجب رفع العموم. فلا يجوز إخراجه إلا بدليل خاص.

مسألة: [دخول الكافر تحت الخطاب الموجه إلى الناس ونحوه]:

يدخل الكافر تحت خطاب الناس وكلِّ لفظ عامّ، لأنا بيّنّا أن خطابه بفروع العبادات ممكن، وإنما خرج عن بعضها بدليل خاص.

ومن الناس من أنكر ذلك. وهو باطل، لما قررناه في أحكام التكليف.

مسألة: [دخول النساء تحت خطاب المؤمنين والمسلمين ونحوهما]:

يدخل النساء تحت الحكم المضاف إلى الناس. فأما المؤمنون والمسلمون وصيغ جمع الذكور، اختلفوا فيه: فقال قوم: تدخل النساء تحته، لأن الذكور والإِناث إذا اجتمعوا غَلّبتِ العربُ التذكير(١).

واختار القاضي أنهن لا يدخلن، وهو الأظهر، لأن اللَّه تعالى ذكر المسلمين والمسلمات، والمؤمنين والمؤمنات. فجمْعُ الذكورِ متميز. نعم، إذا اجتمعوا في الحكم وأُريد الإِخبار، تُجَوِّزُ العرب الاقتصارَ على لفظ التذكير. أما ما يُنْشَأُ على سبيل الابتداء، ويخصه بلفظ المؤمنين، فإلحاق المؤمنات إنما يكون بدليل آخر من قياسٍ، أو كونِهِ في معنى المنصوص، أو ما جرى مجراه.

مسألة: [دخول النبي ﷺ تحت عموم خطاب الأمّة]:

كما لا تَدخل الأُمّة تحت خطاب النبي ﷺ في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ [الأنفال: ٦٤] لا يدخل النبي تحت الخطاب الخاص بالأمّة. أما الخطاب بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [البقرة: ١٠٤] و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ٢١] فيدخل النبي تحته، لعموم هذه الألفاظ.

وقال قوم: لا يدخل، لأنه قد خُصَّ بالخطاب في أحكام، فلا يلزمه إلا الخطاب الذي يخصّه.

وهو فاسد، لأنه قد خُصّ المسافرُ والحائضُ والمريضُ بأحكام، ولا يمنع ذلك دخولهم تحت العموم حيث يعم الخطاب، كذلك ههنا.

مسألة: [هل يدخل في خطاب النبي ﷺ للأمّة من يوجد بعده منهم؟]

المخاطبة شِفاهاً لا يمكن دعوى العموم فيها بالإِضافة إلى جميع الحاضرين.

---

(١) أصول السرخسي (١/ ٢٣٤).

فإذا قال لجميع نسائه الحاضرات: طلقتُكُنَّ، ولجميع عبيده: أعتقتُكم، فإنما يكون مخاطباً من جملتهم من أقبل عليه بوجهه، وقصد خطابَهُ، وذلك يعرَف بصورته وشمائِله والتفاتِهِ ونظرِه، فقد يحضره جماعة من الغلمان من البالغين والصبيان، فيقول: اركبوا معي، ويريد به أهلَ الركوب منهم دون من ليس أهلاً له، فلا يتناول خطابُهُ إلا من قَصَدَهُ. ولا يعرف قصْدُه إلا بلفظه أو شمائله الظاهرة. فلا يمكن دعوى العموم فيها.

فنقول: على هذا: كل حكم يدلّ بصيغةِ المخاطبة، كقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [البقرة: ١٠٤] ويـا﴿ أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ [النور: ٣١] و﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾ [البقرة: ٢١] فهو خطاب مع الموجودين في عصر رسول اللَّه ﷺ، وإثباته في حق من يحدث بعدهم بدليل زائدٍ دلّ على أن كلَّ حكم ثبت في زمانه، فهو دائم إلى يوم القيامة على كل مكلّف. ولولاه لم يقتض مجرَّدُ اللفظ ذلك. ولمّا ثبت ذلك أفاد مثلُ هذه الألفاظ فائدةَ العموم لاقتران الدليل الآخر بها، لا بمجرد الخطاب.

فإن قيل: فإذا كان الخطاب خاصّاً مع شخص مشافَهَةً، أو مع جمع، فهل يدلّ على العموم؟ مثل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨] وقوله عليه السلام: «**بعثت إلى الناس كافة**»[١]، و«**بعثت إلى الأحمر والأسود**»[٢]، وقوله: «**حكمي على الواحد حكمي على الجماعة**»[٣] وقوله تعالى: ﴿ وَٱتَّقُونِ يَـٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾ [البقرة: ١٩٧] و﴿ يَـٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَـٰرِ ﴾ [الحشر: ٢] و﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾ [البقرة: ٢١] وأمثاله.

قلنا: لا، بل عرف الصحابةُ عمومَ الحكم الثابت في عصره للأعصار كلها بقرائن كثيرة، وعرفنا ذلك من الصحابة ضرورةً، ومجرد هذه الألفاظ ليست قاطعةً، فإنه وإن كان مبعوثاً إلى الكافة، فلا يلزم تساويهم في الأحكام: فهو مبعوث إلى الحر والعبد، والحائض والطاهر، والمريض والصحيح، ليعرّفهم أحكامهم المختلفة. وكذلك قوله تعالى: ﴿ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ ﴾ [الأنعام: ١٩] أي يُنْذِر كلَّ قوم، بل كلَّ شخص، بحكمه، فيكون شرعُه عامّاً. وقوله: «**حكمي على الواحد حكمي على الجماعة**»[٤] لا يتناول إلّا عصره، فإن «الجماعة» عبارة عن الموجودين، فلا يتناول من بعده.

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ١٢٨) رقم (٣٢٨)، ومسلم في الصحيح (١/ ٣٧٠) رقم (٥٢١).

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح (١/ ٣٧٠) رقم (٥٢١).

(٣) سبق تخريجه ص (١٠١).

(٤) سبق تخريجه ص (١٠١).

فإن قيل: فهل يدلّ على عموم الحكم أنه كان إذا أراد التخصيص بيَّنَ وقال: «**تجزئ عنك ولا تجزئ عن أحد بعدك**»(١) وحلل الحرير لعبد الرحمٰن بن عوف خاصَّةً؟

قلنا: لا، لأنه ذكره حيث قدَّم عموماً، وحيث توهّم بأنهم يُلْحِقْون غيره به، للتعبد بالقياس. وكذلك قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] لا يدلّ على أن الخطاب معه خطاب مع الأمّة، لمثل ما ذكرناه.

مسألة: [دوران اللفظ بين العموم والإجمال]:

من الصيغ ما يظن عمومها وهي إلى الإجمال أقرب، مثل من يتمسّك في إيجاب الوِتر بقوله: ﴿وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧] مصيراً إلى أن ظاهر الأمر الوجوب. والخير اسم عام. وإخراج ما قام الدليل على نفي وجوبه لا يمنع التمسُّك به. وكمن يستدلّ على منع قتل المسلم بالذمي بقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١] وأن ذلك يفيد منع السلطنة، إلا ما دلّ عليه الدليل من الدية، والضمان، والشركة، وطلب الثمن، وغيره. أو يستدل بقوله: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠] وأن إيجاب القصاص تسوية.

وهذا كله مجمل. ولفظ «الخير»، ولفظ «السبيل»، ولفظ «الاستواء» إلى الإجمال أقرب. وينضمّ إليه أن المستثنى من هذه العمومات ليس داخلاً تحت الحصر، وليس مضبوطاً بضابط واحد، ولا بضوابط محصورة. وإذا لم ينحصر المستثنى كان المستثنى مجهولاً.

وليس من هذا القبيل قوله ﷺ: «**فيما سقت السماء العشر**»(٢).

وقد قال قوم: لا يتمسك بعمومه، لأن المقصود ذكر الفصل بين العشر ونصف العشر.

وهذا فاسد، لأن صيغة «ما» صيغةُ شرطٍ وضعت للعموم، بخلاف لفظ السبيل والخير والاستواء. نعم تردد الشافعي في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] في أنه عام أو مجمل(٣)، من حيث إن الألف واللام احتمل أن

---

(١) سبق تخريجه ص (١٠٢).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٥٤٠) رقم (١٤١٢)، وأبو داود في السنن (٢/ ٩٩) رقم (١٥٧٢)، والحاكم في المستدرك (١/ ٥٥٨) رقم (١٤٥٨)، وابن ماجه في السنن (١/ ٥٨٠) رقم (١٨١٦)، والترمذي في الجامع الصحيح (٣/ ٣١) رقم (٦٣٩).

(٣) الرسالة ص (٢٣٢).

تكون فيه للتعريف، ومعناه: وأحلَّ اللَّهُ البيعَ الذي عَرَّفَه الشرعُ بشرطه.

مسألة: [هل يدخل المخاطب تحت عموم خطابه؟]

المخاطِب يندرج تحت الخطاب العام.

وقال قوم: لا يندرج تحت خطابِهِ بدليل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٦٤] ولا يدخل هو تعالى تحته، وبدليل قول القائل لغلامه: «من دخل الدار فأعطه درهماً» فإنه لا يحسن أن يعطي السيد.

وهذا فاسد: لأن الخطاب عام، والقرينة هي التي أخرجت المخاطِب مما ذكروه. ويعارضه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] فإنه عالم بذاته، ويتناوله اللفظ. ومجردُ كونه مخاطِباً ليس قرينةً قاضية بالخروج عن العموم في كل خطاب، بل القرائن فيه تتعارض. والأصل اتباع العموم في اللفظ.

مسألة: [متى يدلّ الاسم المفرد على العموم؟]

اسم الفرد، وإن لم يكن على صيغة الجمع، يفيد فائدة العمومِ في ثلاثة مواضع:

أحدها: أن يدخل عليه الألف واللام، كقوله ﷺ: «**لا تبيعوا البر بالبر**»(١).

والثاني: النفي في النكرة، لأن النكرة في النفي تعمّ، كقولك: «ما رأيت رجلاً» لأن النفي لا خصوص فيه، بل هو مطلق، فإذا أضيف إلى منكَّر لم يتخصَّص. بخلاف قوله: رأيت رجلاً، فإنه إثبات، والإثبات يتخصَّص في الوجود. فإذا أخبَرَ عنه لم يُتَصوَّر عمومه. وإذا أضيف إلى مفرد اختصّ به.

الثالث: أن يضاف إليه أمرٌ أو مصدرٌ، والفعلُ بعدُ غيرُ واقع، بل منتظرٌ، كقوله: «**أعتق رقبة**» وقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] فإنه ما من رقبةٍ إلَّا وهو ممتثل بإعتاقها، والاسم متناول لها، فَنُزِّل منزلةَ العموم، بخلافِ قوله: «أعتقتُ رقبة» فإنه إخبار عن ماضٍ قد تمّ وجودُه ولا يدخل في الوجود إلا فعلُ خاص.

مسألة: [الخلاف في أقل الجمع]:

صرف العموم إلى غير الاستغراق جائز، وهو معتاد، أما ردّه إلى ما دون أقلِّ الجمع فغير جائز.

ولا بدّ من بيان أقل الجمع، وقد اختلفوا فيه:

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٤/ ٤٩٦) رقم (٢٢٤٨٤) والبيهقي في السنن الكبرى (٥/ ٢٧٦) رقم (١٠٢٥٤).

فقال عمر وزيد بن ثابت: إنه اثنان، وبه قال مالك وجماعة[١]. وقال ابن عباس والشافعي وأبو حنيفة[٢]: ثلاثة، حتى قال ابن عباس لعثمان حين ردّ الأم من الثلث إلى السدس بأخوين: ليس الأخَوَانِ إخوةً في لغة قومك فقال: حَجَبَها قومُكَ يا غلام. وقال ابن مسعود: إذا اقتدى بالإمام ثلاثة اصطّفوا خلفه، وإذا اقتدى اثنان وقف كل واحد عن جانب. وهذا يُشعِر من مذهبه بأنه يرى أقلّ الجمع ثلاثة.

وليس من حقيقةِ هذا الخلاف منعُ جمع الاثنين بلفظٍ يعمهما، فإن ذلك جائز ومعتاد. لكن الخلاف في أن لفظ «الناس» و«الرجال» و«الفقراء» وأمثاله يطلق على ثلاثة فما زاد حقيقة، وهل يطلق على الاثنين حقيقةً أم لا.

واختار القاضي أن أقل الجمع اثنان، واستدل بإجماع أهل اللغة على جواز إطلاق اسم الجمع على اثنين في قولهم: فعلتم، وفعلنا، وتفعلون. وقد ورد به القرآن. قال اللّه تعالى في قصة موسى وهارون: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥] وقال: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾ [يوسف: ٨٣] وهما يوسف وأخوهُ؛ وقال: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤] ولهما قلبان؛ وقال: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ﴾ إلى قوله: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨] وهما اثنان؛ وقال: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٩] وهما طائفتان. وقال: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ﴾ [صٓ: ٢١] وهما مَلَكان.

فإن قيل: عن كل واحد من هذا جواب:

فقوله: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥] يعني هارون وموسى وفرعون وقومه، وهم جماعة؛ وقوله: ﴿قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤] لضرورة استثقال الجميع بين تثنيتين، مع أن القلوب على وزن الواحد، في بعض الألفاظ؛ وقوله: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾ [يوسف: ٨٣] أراد به يوسف وأخاه والأخ الأكبر الذي تخلّف عن الإخوة؛ وقوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨] أي حكمهما مع الجمع المحكوم عليهم؛ وقوله: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ﴾ [الحجرات: ٩] كل طائفة جمع.

قلنا: هذه تعسّفات وتكلّفات إنما يحوج إليها ضرورة نقل من أهل اللغة في استحالة إطلاق اسم الجمع على الاثنين. وإذا لم يكن نقل صريح فيحمل كلامهم على الحقيقة، كما ورد.

---

(١) تنقيح الفصول ص (٢٣٣).

(٢) أصول السرخسي (١/ ١٥٢)، والبرهان (١/ ٣٤٩).

فإن قيل: ههنا أدلّة أربعة:

الأول: أن الاثنين لو كانا جمعاً لكان قولنا: «فَعَلَا» اسم جمع، فليجز إطلاقه على الثلاثة فصاعداً كقوله: «فعلوا» فإنه لما كان اسمَ جمعٍ جاز على الثلاثة فما فوقها.

قلنا: «فعلوا» اسم جمع مشترك بين سائر أعداد الجمع، وفَعَلا اسم جمع خاص، لأن الجمع لا يستدعي إلا الانضمام، وذلك يحصل في الاثنين، وهو كالعشرة، فإنه اسم جمع خاص، فلا يصلح لغيره، وكيف ينكر كون الاثنين جمعاً ويقول الرجلان: نحن فعلنا؟!

فإن قيل: قد يقول الواحد ذلك كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾ [القدر: ١].

قلنا: ذلك مجاز بالاتفاق، وهذا ليس بمجاز.

الثاني: قولهم: أجمع أهل اللغة على أن الأسماء ثلاثة أضرب: توحيد وتثنية وجمع، وهو رجل ورجلان ورجال. فلتكن هذه الثلاثة متباينة.

قلنا: ما قالوا: الرجلان ليس اسم جمع، لكن وضعوا لبعض أعداد الجمع اسماً خاصّاً، كالعشرة، وجعلوا اسم الرجال مشتركاً.

الثالث: قولهم: فرق في اللسان بين الرجال والرَّجُلَيْنِ، وما ذكرتموه رفعٌ للفرق.

قلنا: الفرق أن الرجلين اسم جمع خاص، وهو للاثنين. والرجال اسم جمع مشترك لكل جمع من الاثنين والثلاثة فما زاد.

الرابع: قولهم لو صح هذا لجاز أن يقال: رأيتُ اثنينِ رجالٍ، كما يقال: رأيت ثلاثةَ رجالٍ.

قلنا: هذا ممتنع، لأن العرب لم تستعمله على هذا الوجه. ولا يمكن تعدّي عرفهم.

وعلى الجملة: فمن يردُّ لفظ الجمع إلى الاثنين ربما يفتقر إلى دليل أظهرَ ممن يردّه إلى الثلاثة وإذا ردّه إلى الواحد فقد غيّر اللفظ النص بقرينة.

فإن قيل: فقد يقول لامرأته: أتخرجين وتكلمين الرجال؟ وربما يريد رجلاً واحداً.

قلنا: ذلك استعمالُ لفظِ الجمع بدلاً عن لفظ الواحد، لتعلق غرض الزوج بجنس الرجال، لا أنه عنى بلفظ الرجال رجلاً واحداً. أما إذا أراد رجلين أو ثلاثة فقد ترك اللفظ على حقيقته.

الباب الثالث

في الأدلة التي يُخَصُّ بها العموم

لا نعرف خلافاً بين القائلين بالعموم في جواز تخصيصه بالدليل: إما بدليل العقل، أو السمع، أو غيرهما. وكيف يُنْكَرُ ذلك مع الاتفاق على تخصيص قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٢٠] و﴿يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [القصص: ٥٧] و﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: ٢٥] ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣] وقوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] و﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾ [النور: ٢] ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ [النساء: ١١] و﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١] وقول النبي ﷺ: «**فيما سقتِ السماء العشر**»[١] فإن جميع عمومات الشرع مخصّصة بشروط في الأهل والمحل والسبب. وقلّما يوجد عام لم يخصّص، مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] فإنه باق على العموم.

والأدلةُ التي يخصّ بها العموم أنواع عشرة:

الأول: دليل الحس، وبه خصص قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣] فإن ما كان في يد سليمان عليه السلام لم يكن في يدها، وهو شيء. وقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥] خرج منه السماء والأرض وأمور كثيرة، بالحس.

الثاني: دليلُ العقل، وبه خصِّص قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] إذ خرج عَنْهُ ذاتُه وصفاتُه، إذ القديمُ يستحيلُ تعلق القدرة به. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] خرج منه الصبي والمجنون، لأن العقل قد دلّ على استحالة تكليف من لا يفهم.

فإن قيل: كيف يكون العقل مخصِّصاً، وهو سابقٌ على أدلّة السمع، والمخصِّص ينبغي أن يكون متأخِّراً، ولأن التخصيص إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ، وخلافُ المعقول لا يمكن أن يتناوله اللفظ.

---

(١) سبق تخريجه ص (٤٦، ١١٥).

قلنا: قال قائلون: لا يسمّى دليل العقل مخصصاً، لهذا الخيال. وهو نزاعٌ في عبارة، فإن تسمية الأدلة مخصِّصة تجوُّز، فقد بيّنَّا أن تخصيص العام محال، لكن الدّليل يعرف إرادة المتكلم، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصّاً. ودليلُ العقل يجوز أن يبيّن لنا أن اللَّه تعالى ما أراد بقوله: ﴿خَلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] نفسه وذاته، فإنه وإن تقدَّم دليل العقل، فهو موجود أيضاً عند نزول اللفظ. وإنما يسمّى مخصِّصاً بعد نزول الآية لا قبله.

وأما قولهم: لا يجوز دخوله تحت اللفظ، فليس كذلك، بل يدخل تحت اللفظ من حيث اللسان، ولكن يكونُ قائله كاذباً، ولما وجب الصدق في كلام اللَّه تعالى تبين أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة مع شمول اللفظ له من حيث الوضع.

الثالث: دليل الإجماع. ويخصَّص به العام لأن الإجماع قاطع لا يمكن الخطأ فيه، والعام يتطرق إليه الاحتمال، ولا تقضي الأمّة في بعض مسمّياتِ العموم بخلاف موجَبِ العموم إلا عن قاطِع بلغهم في نسخ اللفظ الذي كان قد أريد به العموم، أو في عدم دخوله تحت الإرادة عند ذكر العموم، والإجماع أقوى من النصّ الخاص، لأن النص الخاص محتمَلٌ نسخُه، والإجماع لا ينسخ، فإنه إنما ينعقد بعد انقطاع الوحي.

الرابع: النصُّ الخاص يخصِّص اللفظ العام، فقوله ﷺ: «**فيما سقت السماء العشر**»[1] يعمّ ما دون النصاب، وقد خصّصه قوله عليه السلام: «**لا زكاة فيما دون خمسة أوسق**»[2]؛ وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] يعمّ كلَّ مال، وخرج ما دون النصاب بقوله ﷺ: «**لا قطع إلا في ربع دينار فصاعداً**»[3] وقوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] يعمّ الكافرة، فلو ورد مرةً أخرى ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] في الظهار بعينه، لتبيّن لنا أن المراد بالرقبة المطلقةِ العامّة هي المؤمنة على الخصوص.

وقد ذهب قوم إلى أن الخاصّ والعامّ يتعارضان ويتدافعان، فيجوز أن يكون الخاصُّ سابقاً وقد ورد العامُّ بعده لإرادة العموم، فَنَسَخَ الخاصَّ؛ ويجوز أن يكون العامُّ سابقاً، وقد أريد به العموم، ثم نُسِخَ باللفظ الخاص بعده. فعمومُ الرقبةِ مثلاً يقتضي إجزاء الكافرة مهما أريد به العموم، والتقييد بالمؤمنة يقتضي منعَ إجزاء الكافرة. فهما متعارضان، وإذا أمكن النسخُ والبيانُ جميعاً فَلِمَ يُتَحَكَّم بحمله على

(١) سبق تخريجه ص (٤٦، ١١٥).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٥٢٤) رقم (١٣٧٨).

(٣) أخرجه مسلم في الصحيح (٣/ ١٣١٣) رقم (١٦٨٤)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٨٦٢) رقم (٢٥٨٥)، والترمذي في الجامع الصحيح (٤/ ٥٠) رقم (١٤٤٦).

البيان دون النسخ، ولِمَ يقطعُ بالحكم على العامّ بالخاص، ولعل العامّ هو المتأخّر الذي أريد به العمومُ وينسخُ به الخاصّ؟ وهذا هو الذي اختاره القاضي.

والأصحُّ عندنا تقديم الخاص، وإن كان ما ذكره القاضي ممكناً. ولكن تقديرُ النسخ محتاجٌ إلى الحكم بدخول الكافرةِ تحت اللفظ ثم خروجه عنه، فهو إثباتُ وضع ورفع بالتوهّم. وإرادة الخاص باللفظ العام غالب معتاد بل هو الأكثر، والنسخ كالنادر، فلا سبيل إلى تقديره بالتوهم ويكاد يشهد لما ذكرناه من سِير الصحابة والتابعين كثير، فإنهم كانوا يسارعون إلى الحكم بالخاصِّ على العام، وما اشتَغَلُوا بطلب التاريخ والتقدّم والتأخر.

الخامس: المفهوم بالفحوى: كتحريم ضرب الأبِ حيث فُهم من النهي عن التأفيف، فهو قاطعٌ كالنص، وإن لم يكن مستنداً إلى لفظ. ولسنا نريد اللفظ لِعينه، بل لدلالته، فكل دليلٍ سمعيٍّ قاطع فهو كالنص.

والمفهوم عند القائلين به أيضاً كالمنطوق، حتى إذا ورد عامٌّ في إيجاب الزكاة في الغنم، ثم قال الشارع: «**في سائمة الغنم زكاة**»[١] أُخْرِجَتِ المعلوفة بمفهوم هذا اللفظ عن عموم اسم الغنم والنَّعَم.

السادس: فعل رسول اللَّه ﷺ. وهو دليلٌ على ما سيأتي بشرطه عند ذكر دلالة الأفعال.

وإنما يكون دليلاً إذا عُرِفَ من قوله أنه قَصَد به بيان الأحكام، كقوله عليه السلام: «**صلّوا كما رأيتموني أصلّي**»[٢] و«**خذوا عني مناسكَكم**»[٣].

فإن لم يتبين أنه أراد به البيان، فإذا ناقضَ فعلُه حُكْمَهُ الذي حكم به، فلا يُرفَعُ أصلُ الحكم بفعله المخالف له، لكن قد يدلُّ على التخصيص.

ونذكر له ثلاثة أمثلة:

المثال الأول: أنه ﷺ «نهى عن الوصال، ثم واصل، فقيلَ له: نهيتَ عن الوصال، ونراك تواصل؟ فقال: «**إني لست كأحدكم. إني أظلُّ عند ربي يطعمني ويسقيني**»[٤] فبيَّن أنه ليس يريد بفعله بيانَ الحكم. ثم تحريمُ الوصال إن كان بقوله:

---

(١) سبق تخريجه ص (١١٠).

(٢) سبق تخريجه ص (١٠٧).

(٣) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٢/ ٤٢٥) رقم (٤٠١٦)، وأحمد في المسند (٣/ ٣١٨) رقم (١٤٤٥٩)، وانظر النووي على صحيح مسلم (٨/ ٢٢٠)، وفتح الباري (١/ ٢١٧).

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح (٦/ ٢٦٦١) رقم (٦٨٦٩)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٧٧٤) رقم (١١٠٣).

«**لا تواصلوا**» أو «**نهيتكم عن الوصال**» فلا يدخل فيه الرسول عليه السلام، لأنه مخاطِبٌ غيره. والمخاطِبُ إنما يدخل تحت خطاب نفسه إذا أثبتَ الحكمَ بلفظ عامّ، كقوله: حُرِّم الوصال على كل عبد أو على كل مكلف، أو على كل إنسان، أو كل مؤمن، أو ما يجري مجراه. وإن كان بلفظ عامٍّ فيكون فعله تخصيصاً.

المثال الثاني: أنه نهى عن استقبال القبلة في قضاء الحاجة، ثم رآه ابن عمر مستقبلاً بيت المقدس على سطح[١]. فيحتمل أنه تخصيص، لأنه كان وراءَ سترةٍ، والنهيُ كان مطلقاً، وأريد به ما إذا لم يكن ساتر، ويحتمل أنه كان مستثنىً ومخصوصاً، فهو دليل على خروجه عن العموم إن كان اللفظ المحرِّم عاماً له. ولا يصلُحُ هذا لأن يُنْسَخَ به تحريم الاستقبال، لأنه فعلٌ يكون في خلوةٍ وخفيةٍ، فلا يصلح لأن يراد به البيان، فإن ما أريد به البيان يلزمه إظهاره عند أهل التواتر، إن تُعبِّد فيه الخلق بالعلم، وإن لم يتعبدوا إلا بالظن والعمل فلا بدّ من إظهاره لعدلٍ أو عدلين.

المثال الثالث: أنه نهى عن كشف العورةِ، ثم كَشَفَ فخذه بحضرة أبي بكر وعمر، ثم دخل عثمان رضي اللَّه عنهم فستره، فعجبوا منه، فقال: «**ألا أستحيي ممن تستحي منه ملائكة السماء**»[٢] فهذا لا يرفع النهيَ، لاحتمال أنه لم يكن داخلاً فيه، أو لعلّه كَشَفَهُ لعارض وعذر، فإنه حكايةُ حالٍ، أو أُريد بالفخذ ما يقرب منه، وليس داخلاً في حدِّه، أو إباحتُهُ خاصيّة له، أو نُسِخَ تحريم كشف العورة. وإذا تعارضت الاحتمالات فلا يرتفع التحريم في حق غيره بالوهم.

السابع: تقرير رسول اللَّه ﷺ واحداً من أمته على خلاف موجب العموم، وسكوته عليه السلام عليه يحتمل: نَسْخَ أصل الحكم، أو تخصيصَ ذلك الشخص بالنسخ في حقه خاصّة له، أو تخصيصَ وصفٍ أو حالٍ أو وقت ذلك الشخصُ ملابسٌ له، فيشاركه في الخصوص من شاركه في ذلك المعنى. فإن كان قد ثبتَ ذلك الحكم في كل وقت وفي كل حال تعيَّنَ تقريرُه لكونِهِ نسخاً، إما على الجملة، وإما في حقّه خاصة، والمستيقَن حقُّهُ خاصّةً. لكن لو كان من خاصيته لوجب على النبي عليه السلام أن يبيّن اختصاصَه بعد أن عرّف أمّتَهُ أن حكمه في الواحد كحكمه في الجماعة. فيدلّ من هذا الوجه على النسخ المطلق. ولما أقرّ عليه السلام أصحابَهُ على تركِ زكاة الخيل مع كثرتها في أيديهم[٣]، دلَّ على سقوط زكاة الخيل، إذ تركُ الفرض منكر يجب إنكاره.

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١٢/ ٣٤٩) رقم (١٣٣١٢).

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح (٤/ ١٨٦٦) رقم (٢٤٠١)، وأحمد في المسند (٦/ ١٥٥) رقم (٢٥٢٥٧).

(٣) أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح (٣/ ١٦) رقم (٦٢٠)، والنسائي في السنن الكبرى (٢/ ١٧)=

فإن قيل: فلعلّهم أخرجوا ولم ينقل إلينا، أو لعلّه لم يكن في خيلهم سائمة؟

قلنا: العادة تحيل اندراس إخراجِهِمُ الزكاةَ طولَ أعمارهم، والسومُ قريبٌ من الإمكان، ويجب شرحُ ما يقربُ وقوعه، فلو وجبَ لذكَرَهُ.

فهذه سبعُ مخصّصاتٍ. ووراءها ثلاثةٌ تظن مخصصاتٍ وليست منها، فننظمها في سلك المخصصات:

الثامن: عادةُ المخاطبين. فإذا قال لجماعةٍ من أمته: حرّمتُ عليكم الطعام والشراب مثلاً، وكانت عادَتُهم تناولهم جنساً من الطعام، فلا يقتصر النهي على معتادهم، بل يدخل فيه لحم السمك والخيل والطير، وما لا يعتاد في أرضهم، لأن الحجّة في لفظه، وهو عامّ. وألفاظه غير مبنية على عادة الناس في معاملاتهم، حتى يدخلَ فيه شربُ البولِ وأكلُ التراب وابتلاعُ الحصاةِ والنواة. وهذا بخلاف لفظ الدابة، فإنها تحمل على ذوات الأربع خاصّةً، لعُرْفِ أهل اللسان في تخصيص اللفظ. وأكلُ النواةِ والحصاةِ يسمّى أكلاً في العادة. وإن كان لا يعتاد فعله. ففرقٌ بين أن لا يُعتاد الفعلُ وبين أن يعتاد إطلاق الاسم على الشيء.

وعلى الجملة: فعادةُ الناس تؤثر في تعريفِ مرادِهم من ألفاظهم، حتى إن الجالس على المائدة يطلب الماء فيفهم منه العذبُ البارد، لكن لا تؤثّر في تغيير خطاب الشارع إياهم.

التاسع: مذهب الصحابيِّ إذا كان بخلافِ العموم، فيجعل مخصّصاً عند من يرى قول الصحابي حجّة يجب تقليده. وقد أفسدناه.

وكذلك تخصيصُ الراوي يرفع العمومَ عند من يرى أن مذهب الراوي إذا خالف روايته، يقدَّم مذهبه على روايته، وهذا أيضاً مما أفسدناه، بل الحجّة في الحديث. ومخالفتُه وتأويلُه وتخصيصُه يجوز أن تكون عن اجتهادٍ ونظر لا نرتضيه، فلا نترك الحجّة بما ليس بحجّة، بل لو كان اللفظ محتمِلاً، وأخذ الراوي بأحد محتَمَلاتِهِ، واحتمل أن يكون ذلك عن رأي واحتمل أن يكون عن توقيف، فلا تجب متابعته ما لم يقل إني عرفته من التوقيف، بدليل أنه لو رواه راويان، وأخذ كل واحد باحتمالٍ آخر، فلا يمكننا أن نتّبعهما أصلاً.

العاشر: خروج العام على سبب خاص. جُعِلَ دليلاً على تخصيصِهِ عند قوم.

وهو غير مرضي عندنا، كما سبق تقريره.

= رقم (٢٢٤٥)، وابن ماجه في السنن (١/ ٥٧٠) رقم (١٧٩٠)، وأبو داود في السنن (٢/ ١٠٨) رقم (١٥٩٤).

واختتام هذا الكتاب بذكر مسألتين في تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وبالقياس.

مسألة: [خبر الواحد إذا ورد مخصّصاً لعموم القرآن]:

اتفقوا على جواز التعبّد فيه بتقديم أحدهما على الآخر، لكن اختلفوا في تعيين المقدّم منهما على الآخر على أربعة مذاهب:

فقال بتقديم العموم قوم.

وبتقديم الخبر قوم.

وبتقابلهما والتوقّف فيهما إلى ظهور دليل آخر قوم.

وقال قوم: إن كان العموم مما دخَلَهُ التخصيصُ بدليل قاطع فقد ضَعُفَ وصار مجازاً، فالخبرُ أولى منه، وإلا فالعموم أولى. وإليه ذَهَبَ عيسى بن أبان(١).

حجج القائلين بترجيح عموم القرآن على خبر الواحد:

احتج القائلون بترجيح العموم بمسلكين:

المسلك الأول: أن عموم الكتاب مقطوعٌ به، وخبر الواحد مظنون، فكيف يقدّم عليه؟

والاعتراض عليه من أوجه:

الأول: أن دخول أصلِ محل الخصوص في العموم، وكونه مراداً به، مظنون ظناً ضعيفاً، يستند إلى صيغة العموم، وقد أنكره الواقفيّةُ، وزعموا أنه مجمل. فكيف ينفعُ كون أصل الكتاب مقطوعاً به فيما لا يقطع بكونه مراداً بلفظه؟

الثاني: أنه لو كان مقطوعاً به للزم تكذيبُ الراوي قطعاً، ولا شك في إمكان صدقه.

فإن قيل: فلو نَقَلَ النسخَ فصدْقُهُ أيضاً ممكن، ولا يقبل.

قلنا: لا جرم لا يعلَّل رَدُّه بكون الآية مقطوعاً بها، لأن دوام حكمها إنما يقطع به بشرط أن لا يرد ناسخ، فلا يبقى القطع مع وروده. لكنّ الإجماعَ منعَ من نسخ القرآن بخبر الواحد، ولا مانع من التخصيص.

الثالث: أن براءة الذمة قبل ورود السمع مقطوع بها، ثم تُرْفَعُ بخبر الواحد، لأنها مقطوع بها بشرطِ أن لا يَرِدَ سمعٌ؛ وماءُ البحر مقطوع بطهارته إذا جعل في

---

(١) عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى كان فقيهاً، وقاضياً في البصرة مدّة عشر سنين، من تلاميذ محمد بن الحسن له مؤلفات انظر الجواهر المضية (٢/ ٦٧٨)، والأعلام (٥/ ١٠٠).

كوز، لكن بشرط أن لا يَرِدَ سَمْعٌ بأن يُخْبِرَ عدلٌ بوقوعِ النجاسة فيه. وكذلك العموم ظاهرٌ في الاستغراق بشرط أن لا يرد خبرٌ خاص.

الرابع: أن وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالإجماع، وإنما الاحتمال في صدقِ الراوي. ولا تكليفَ علينا في اعتقاد صدقِهِ، فإنّ سفكَ الدم وتحليلَ البُضْعِ واجب بقول عدلين قطعاً، مع أنّا لا نقطع بصدقهما، فوجوب العمل بالخبر مقطوعَ به، وكونُ العموم مستغرقاً غير مقطوع به.

فإن قيل: إنما يجب العمل بخبرٍ لا يقابل عموم القرآن.

قلنا: يقابله أنه إنما يجب العمل بعموم لا يخصّصه حديثٌ نصٌّ ينقله عدل. ولا فصل بين الكلامين.

المسلك الثاني: قولهم: إن الحديث إما أن يكون نسخاً أو بياناً. والنسخُ لا يثبت بخبر الواحد اتفاقاً. وإن كان بياناً فمحال، إذ البيانُ ما يقترن بالمبيَّن، وما يعرّفُهُ الشارعُ أهلَ التواتر حتى تقوم الحجّة به.

قلنا: هو بيان، ولا يجب اقترانُ البيان، بل يجوز تأخيره عندنا. وما يدريهم أنه وَقَعَ متراخياً؟ فلعلّه كان مقترناً والراوي لم يروِ اقترانَه. كيف ويجوز أن يقول بعد ورود آية السرقة: لا قطع إلا في ربع دينار من الحِرْز[١]؟

وأما قولهم: ينبغي أن يلقيه إلى عدد التواتر، فتحكُّم، بل إذا لم يكلّفهم العلم، بل العمل، جاز تكليفهم بقول عدل واحد. ثم ما يدريهم: فلعلّه ألقاه إلى عدد التواتر فماتوا قبل النقل، أو نسوا، أو هم في الأحياء لكنّا ما لقينا منهم إلا واحداً؟

حجّة القائلين بتقديم الخبر:

أن الصحابةَ ذهبت إليه، إذ روى أبو هريرة أن المرأة لا تُنْكَح على عمتها وخالتها[٢] فخصصوا به قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]؛ وخصصوا عمومَ آية المواريث برواية أبي هريرة أنه لا يرث القاتل ولا العبد ولا أهل ملّتين[٣]؛ ورفعوا عموم آية الوصية بقوله ﷺ: «**لا وصية لوارث**»[٤]؛ ورفعوا عموم قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٣٠] برواية من روى «**حتى تذوق عسيلتها**»[٥] إلى نظائر لذلك كثيرةٍ لا تحصى.

---

(١) سبق تخريجه ص (١٢٠).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ١٩٦٥) رقم (٤٨١٩)، ومسلم في الصحيح (٢/ ١٠٢٩) رقم (١٤٠٨).

(٣) انظر تخريجه ص (٢٠٨). (٤) سبق تخريجه (١/ ١٧٥).

(٥) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٣/ ٣٥٣) رقم (٥٦٠٥)، وأبو داود في السنن (٢/ ٢٩٤) رقم (٢٣٠٩)، وأحمد في المسند (٦/ ٩٦) رقم (٢٤٦٩٥)، ومالك في الموطأ (٢/ ٥٣١) رقم (١١٠٥).

الاعتراض: أن هذا ليس قاطعاً بأنهم رفعوا العموم بمجرد قول الراوي، بل ربما قامت الحجّة عندهم على صحةِ قولِهِ بأمورٍ وقرائن وأدلةٍ سوى مجرد قوله، كما نُقِل أن أهل قباء تحولوا عن القبلة بنداء واحدٍ[١]، وهو نسخ، لكنهم لعلّهم عرفوا صدقه برفعِه صوتَه في جوار النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه، وأن ذلك لا يمكن الكذب فيه.

حجّة القائلين بالتوقّف:

وهو اختيار القاضي: أن العموم وحدَهُ دليلٌ مقطوعُ الأصل مظنونُ الشمول. والخبرُ وحده مظنون الأصل مقطوع به في اللفظ والمعنى، وهما متقابلان، ولا دليل على الترجيح، فيتعارضان، ويجب الرجوع إلى دليل آخر.

والمختار: أن خَبرَ العدلِ أولى، لأن سكونَ النفس إلى عدلٍ واحدٍ في الرواية لما هو نصٌّ، كسكونها إلى عدلين في الشهادة.

أما اقتضاءُ آية المواريثِ الحكم في حق القاتلِ والكافر فضعيف، وكلامُ من يدّعي إجمال العموم قويّ واقع. وكلام من ينكر خبر الواحد ولا يجعله حجّة، في غاية الضعف. ولذلك تُركَ توريثُ فاطمة رضي اللّه عنها برواية أبي بكر: «**نحن معاشر الأنبياء لا نورث**»[٢] الحديث. فنحن نعلم أن تقديرَ كذب أبي بكر وكذب كل عدل أبعدُ في النفس من تقدير كون آيةِ المواريث مسوقةً لتقدير المواريث، لا للقصد إلى بيان حكم النبي عليه الصلاة والسلام، والقاتِلِ والعبدِ والكافرِ، وهذه النوادر.

مسألة: [تخصيص العموم بالقياس]:

قياسُ نصٍّ خاصٍّ إذا قابل عموم نص آخر فالذاهبون إلى أن العموم حجّة لو انفرد، والقياسُ حجّة لو انفرد: اختلفوا فيه على خمسة مذاهب:

فذهب مالك والشافعي وأبو حنيفة وأبو الحسن الأشعري إلى تقديم القياس على العموم[٣].

وذهب الجبائي وابنه وطائفة من المتكلمين والفقهاء إلى تقديم العموم[٤].

وذهب القاضي وجماعة إلى التوقّف لحصول التعارض.

وقال قوم: يقدّم على العموم جليُّ القياس دون خفيِّه.

---

(١) سبق تخريجه (١/ ١٢٦).

(٢) سبق تخريجه ص (٩١).

(٣) أصول السرخسي (١/ ١٤٢)، وتنقيح الفصول ص (٢٠٢).

(٤) المعتمد (٢/ ٨١١).

وقال عيسى بن أبان: يقدّم القياس على عمومٍ دخله التخصيص، دون ما لم يدخله[١].

حجَجُ من قدّم العموم ثلاث:

الحجّة الأولى: أن القياسَ فرعٌ والعمومَ أصلٌ، فكيف يقدّم فرع على أصل؟

الاعتراض من وجوه:

الأول: أن هذا القياسَ هو فرعُ نصٍّ آخر، لا فرع النصِّ المخصوص به. والنصُّ تارة يُخصَّص بنص آخر، وتارة بمعقول نص آخر. ولا معنى للقياس إلا معقول النص. وهو الذي يُفْهِمُ المراد من النص. واللَّه هو الواضع لإضافة الحكم إلى معنى النص، إلا أنه مظنونُ نصٍّ، كما أن العموم وتناوُلَهُ للمسمّى الخاصّ مظنونُ نصٍّ آخر، فهما ظنّانِ في نصين مختلفين. وإذا خصّصنا بقياس الأرز على البر عموم قوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] لم نخصّص الأصلَ بفرعِه، فإن الأرز فرع حديث البر، لا فرعُ آية إحلال البيع.

الثاني: أنه يلزم أن لا يخصص القرآنُ بخبرِ الواحد، لأنه فرع، فإنه يثبتُ بأصلٍ من كتاب وسنة، فيكون فرعاً له. فقد سلَّمَ التخصيص بخبر الواحد من لا يسلِّم التخصيصَ بالقياس. فهذا لازم لهم.

فإن قيل: خبرُ الواحد ثبت بالإجماع، لا بالظواهر والنصوص.

قلنا: وكونُ القياس حجةً ثبت أيضاً بالإجماع. ثم لا مستند للإجماع سوى النص. فهو فرع الإجماع، والإجماع فرع النص.

الحجّة الثانية: أنه يُطْلَبُ بالقياس حكمُ ما ليس منطوقاً به، فما هو منطوق به كيف يثبت بالقياس؟

الاعتراض: أنه ليس منطوقاً بِهِ، كالنطق بالعين الواحدة، لأن زيداً في قوله: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] ليس كقوله: اقتلوا زيداً، والأرز في قوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] ليس كقوله: «**يحل بيع الأرز بالأرز متفاضلاً ومتماثلاً**» فإذا كان كونُهُ مراداً بآيةِ إحلال البيع مشكوكاً فيه، كان كونه منطوقاً به مشكوكاً فيه، لأن العامّ إذا أريد به الخاص كان ذلك نطقاً بذلك القدر، ولم يكن نطقاً بما ليس بمراد. والدليل عليه جواز تخصيصه بدليل العقل القاطع. ودليلُ العقل لا يجوز أن يقابِلَ النطقَ الصريحَ من الشارع، لأن الأدلّة لا تتعارض.

---

(١) كشف الأسرار (١/ ٥٩٤).

فإن قيل: ما أخرجه العقلُ عُرِفَ أنه لم يدخل تحت العموم؟

قلنا: تحت لفظه أو تحت الإرادة؟ فإن قلتم: تحت اللفظ، فإن اللَّه تعالى شيء، وهو داخل تحت اللفظ من قوله تعالى: ﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَىۡءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] وإن قلتم: لا يدخل تحت الإرادة، فكذلك دليل القياس يعرّفنا ذلك، ولا فرق.

الحجّة الثالثة: أن النبي عليه الصلاة والسلام: قال لمعاذ: «**بمَ تحكم؟**» فقال: بكتاب اللَّه، قال: «**فإن لم تجد؟**» قال: بسنة رسول اللَّه. قال: «**فإن لم تجد؟**» قال: أجتهد رأيي[(١)]. فجَعَلَ الاجتهاد مؤخراً، فكيفَ يقدَّم على الكتاب؟

قلنا: كونُه مذكوراً في الكتاب مبني على كونه مراداً بالعموم، وهو مشكوكٌ فيه. فكونه مذكوراً في الكتاب مشكوك فيه. ولذلك جاز لمعاذٍ تركُ العموم بالخبر المتواتر، وخبر الواحد. ونصُّ الكتاب لا يترك بالسُّنة إلا أن تكون السنة بياناً لمعنى الكتاب، والكتابُ يبيّن الكتابَ، والسنّة تبين السنة، تارةً بلفظ وتارة بمعقولِ لفظ.

ثم نقول: حكم العقلِ الأصليُّ في براءَةِ الذمة يتركُ بخبر الواحد، وبقياسِ خبر الواحد، لأنه ليسَ يحكم به العقل مع ورودِ الخبر، فيصير مشكوكاً فيه معه، فكذلك العموم.

حجَجُ القائلين بتقديم القياس اثنتان:

الأولى: أن العموم يحتمل المجاز، والخصوصَ، والاستعمالَ في غير ما وضع له. والقياسُ لا يحتملِ شيئاً من ذلك. ولأنّه يخصَّصُ العموم بالنصّ الخاصّ مع إمكان كونه مجازاً ومؤوّلاً، فالقياس أولى.

الاعتراض: أن احتمالَ الغلطِ في القياس ليس بأقلَّ من احتمال ما ذكر في العموم من احتمال الخصوص والمجاز بل ذلك موجود في أصل القياس وزيادةُ ضعف ما يختصُّ به من احتمال الخصوص والمجاز إذ القياسُ ربما يكون منتزعاً من خبرِ واحدٍ، فيتطرق الاحتمال إلى أصله؛ وربما استنبطَهُ من ليسَ أهلاً للاجتهاد، فيظنّ أنه من أهله، ولا حكمَ لاجتهاد غير الأهل، والعمومُ لا يستند إلى اجتهادٍ، وربما يَستدِلُّ على إثباتِ العلّة بما يظنه دليلاً وليس بدليل؛ وربما لا يستوفي جميع أوصاف الأصلِ، فيشذُّ عنه وصفٌ داخل في الاعتبار؛ وربما يغلطُ في إلحاق الفرع به لفرقٍ دقيق بينهما لم يتنبَّهْ له.

فمظنةُ الاحتمال والغلطِ في القياس أكثر.

---

(١) سبق تخريجه (١/ ٢٩٧).

الحجّة الثانية: قولهم: تخصيصُ العموم بالقياس جمعٌ بين القياس وبين الكتاب، فهو أولى من تعطيل أحدهما، أو تعطيلهما.

وهذا فاسد، لأن القدْرَ الذي وقع فيه التقابُل ليس فيه جمع، بل هو رفعٌ للعمومِ، وتجريدٌ للعمل بالقياس.

حجّة الواقفية:

قالوا: إذا بطل كلام المرجّحين كما سبق، وكلُّ واحدٍ من القياس والعموم دليل لو انفرد، وقد تقابَلا، ولا ترجيح، فهل يبقى إلا التوقّف؟ لأن الترجيح إما أن يدرك بعقل، أو نقل. والعقل إما نظريٌّ أو ضروري، والنقل إما تواتر أو آحاد، ولم يتحقق شيء من ذلك، فيجب طلب دليل آخر.

فإن قيل: هذا يخالف الإجماع، لأن الأمّة مجمعةٌ على تقديم أحدهما، وإن اختلفوا في التعيين. ولم يذهبْ أحد قبل القاضي إلى التوقُّف.

أجاب القاضي: بأنهم لم يصرّحوا ببطلان التوقّف قطعاً، ولم يُجْمِعوا عليه، لكن كلُّ واحد رأى ترجيحاً، والإجماع لا يثبُتُ بمثل ذلك، كيف ومن لا يقطع ببطلان مذهب مخالفه في ترجيح القياس، كيف يقطع بخطئه إن توقّف؟!

حجّة من فرّق بين جليّ القياس وخفيّه:

وهي أن جليّ القياس قوي، وهو أقوى من العموم، والخفيُّ ضعيف.

ثم حُكِيَ عنهم أنهم فسروا الجلي بقياس العلّة، والخفيّ بقياس الشبه.

وعن بعضهم أن الجليّ مثلُ قوله عليه السلام: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»[١]، وتعليل ذلك بما يُدْهِشُ العقل عن تمام الفكر، حتى يجريَ في الجائع والحاقن[٢].

والمختار: أن ما ذكروه غيرُ بعيد، فإن العموم يفيد ظنّاً، والقياس يفيد ظنّاً، وقد يكون أحدهما أقوى في نفس المجتهد، فيلزمه اتباع الأقوى. والعمومُ تارة يضعُف، بأن لا يظهر منه قصد التعميم، ويظهرُ ذلك بأن يَكْثُرَ المُخْرَجُ منه، ويتطرق إليه تخصيصات كثيرة، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فإن دلالة قوله عليه السلام: «**لا تبيعوا البرَّ بالبر**»[٣] على تحريم الربا في الأرز والتمر، أظهر من

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٦/ ٢٦١٦) رقم (٦٧٣٩)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٣٤٢) رقم (١٧١٧).

(٢) الذي احتبس بوله انظر المعجم الوسيط (١/ ١٨٩).

(٣) سبق تخريجه ص (٣٩).

دلالة هذا العموم على تحليله. وقد دلّ الكتابُ على تحريم الخمر، وخُصِّص به قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: ١٤٥] وإذا ظهر منه التعليل بالإسكار، فلو لم يرد خبر في تحريم كل مسكر، لكان إلحاقُ النبيذ بالخمر بقياس الإسكار، أغلبَ على الظن من بقائه تحت عموم قوله: ﴿لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥] وهذا ظاهر في عموم هذه الآيةِ وآيةِ إحلالِ البيع، لكثرةِ ما أُخرج منهما، ولضعف قصدِ العموم فيهما. ولذلك جوَّزه عيسى بن أبان في أمثاله دون ما بقي على العموم.

وكذلك لا يبعد ذلك عندنا أيضاً فيما بقي عامّاً، لأنّا لا نشك في أن العمومات بالإضافة إلى بعض المسمّيات تختلف في القوة لاختلافها في ظهور إرادة قصد ذلك المسمّى بها. فإن تقابَلا وجب تقديم أقوى العمومين.

وكذلك القياسان إذا تقابلا قدّمنا أجْلاهُما وأقواهما.

فكذلك العموم والقياس إذا تقابلا. فلا يبعد أن يكون قياسٌ قويٌّ أغلب على الظن من عمومٍ ضعيف؛ أو عمومٌ قويٌّ أغلب على الظن من قياس ضعيف، فنقدّم الأقوى.

وإن تعادلا فيجب التوقّف، كما قاله القاضي، إذ ليس كونُ هذا عموماً، أو كونُ ذلك قياساً، مما يوجب ترجيحاً لعينهما، بل لقوةِ دلالتهما.

فمذهب القاضي صحيح بهذا الشرط.

[تخصيص عموم الكتاب بقياس مستنبط من حديث نبوي]:

فإن قيل: فهذا الخلاف الذي في تخصيصٍ بقياس مستنبط من الكتاب، إذا خُصِّص به عموم الكتاب، فهل يجري في قياسٍ مستنبط من الأخبار؟

قلنا: نسبة قياس الكتاب إلى عموم الكتاب، كنسبة قياسِ الخبر المتواتر إلى عموم الخبر المتواترِ، وكنسبةِ قياسِ خبر الواحد إلى عموم خبر الواحد. والخلافُ جارٍ في الكل. وكذا قياسُ الخبر المتواتر بالنسبة إلى عموم الكتاب، وقياسُ نص الكتاب بالإضافة إلى عموم الخبر المتواتر.

أما قياسُ خبر الواحد إذا عارض عموم القرآن فلا يخفى ترجيحُ الكتاب عند من لا يقدِّم خبر الواحد على عموم القرآن. أما من يقدِّم الخبر، فيجوزُ أن يتوقّف في قياس الخبر، فإنه ازداد ضعفاً وبُعداً. وما في معنى الأصل، والمعلومُ بالنظر الجليّ، قريب من الأصل، فلا يبعد أن يكون أقوى في النفس في بعض الأحوال من ظنّ العموم، فالنظرُ فيه إلى المجتهد.

فإن قيل: الخلافُ في هذه المسألة من جنس الخلاف في القطعيّات، أو في المجتهدات؟ قلنا: يدلّ سياق كلام القاضي على أن القول في تقديم خبر الواحد على عموم الكتاب، وفي تقديم القياس على العموم، مما يجب القطع بخطأ المخالف فيه، لأنه من مسائل الأصول.

وعندي أن إلحاق هذا بالمجتهدات أولى، فإن الأدلّة من سائر الجوانب فيه متقاربة، غيرُ بالغةٍ مبلغَ القطع. واللّه الموفق للصواب.

الباب الرابع

في تعارض العمومين ووقت جواز الحكم بالعموم

وفيه فصول:

الفصل الأول

في التعارض

اعلم أن المهم الأول معرفةُ محل التّعارض.

فنقول: كل ما دلَّ العقل فيه على أحد الجانبين فليس للتعارض فيه مجال، إذ الأدلّةُ العقليّةُ يستحيل نسخُها وتكاذُبُها. فإن ورد دليلٌ سمعي على خلافِ العقل، فإما أن لا يكون متواتراً، فيعلم أنه غير صحيح، وإما أن يكون متواتراً فيكون مؤوّلاً، ولا يكونُ متعارضاً. وأما نصٌّ متواترٌ لا يحتمل الخطأ والتأويلَ، وهو على خلاف دليل العقل، فذلك محال، لأن دليل العقل لا يقبل النسخ والبطلان.

مثال ذلك المؤول في العقليات: قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] إذ خرجَ بدليل العقلِ ذاتُ القديم وصفاته. وقوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] دلّ العقلُ على عمومه، ولا يعارضه قوله تعالى: ﴿قُلۡ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعۡلَمُ﴾ [الرعد: ٧٣] إذ معناه: ما لا يَعْلَمُ له أصلاً، أي: يعلم أنه لا أصل له. ولا يعارضه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ نَعۡلَمَ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ مِنكُمۡ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبۡلُوَاْ أَخۡبَارَكُمۡ﴾ [محمد: ٣١] إذ معناه أنه يعلم المجاهَدَةَ كائنةً وحاصلة. وفي الأَزَل لا يوصف علمُه بتعلّقه بحصول المجاهدة قبل حصولها. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَتَخۡلُقُونَ إِفۡكًاۚ﴾ [العنكبوت: ١٧] لا يعارض قوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] لأن المعنيّ به الكذب، دون الإيجاد. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾ [المائدة: ١١٠] لأن معناه: تقدِّر، والخلق هو التقدير. وكذلك قوله: ﴿أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] أي المقدّرين. وهكذا أبداً تأويلُ ما خالف دليلَ العقل أو خالف دليلاً شرعيّاً دلّ العقل على عمومه.

دفع التعارض في الشرعيات بالجمع إن أمكن، ثم النسخ، ثم الترجيح، ثم التخيير:

أما الشرعيات فإذا تعارض فيها دليلان، فإما أن يستحيل الجمع، أو يمكن. فإن امتنع الجمع لكونهما متناقضين، كقوله مثلاً: «**من بدَّل دينه فاقتلوه**»[(١)]، «**من بدّل دينه فلا تقتلوه**»؛ «**لا يصحّ نكاح بغير ولي**» «**يصحّ نكاح بغير ولي**» فمثل هذا لا بدّ من أن يكون أحدهما ناسخاً والآخرُ منسوخاً.

فإن أشكل التاريخ فيُطلَب الحكم من دليل آخر، ويقدَّر تدافع النصين.

فإن عجزنا عن دليل آخر فنتخيّر العملَ بأيّهما شئنا، لأن الممكناتِ أربعةٌ: العمل بهما، وهو متناقض؛ أو اطراحهما، وهو إخلاء الواقعة عن الحكم؛ أو استعمالُ واحدٍ بغير مرجّح، وهو تحكم؛ فلا يبقى إلا التخيُّر الذي يجوز ورود التعبد به ابتداءً. فإن اللَّه تعالى لو كلّفَنا واحداً بعينه لنصب عليه دليلاً، ولجعل لنا إليه سبيلاً. إذ لا يجوز التكليف بالمحال.

وفي التخيير بين الدليلين المتعارضين مزيدُ غورٍ سنذكره في كتاب الاجتهاد، عند تحَيُّرِ المجتهد وتخيُّرِه.

مراتب الجمع بين الدليلين المتعارضين:

أما إذا أمكن الجمع بوجه ما فهو على مراتب:

المرتبة الأولى: عامٌّ وخاص، كقوله عليه السلام: «**فيما سقت السماء العشر**»[(٢)] مع قوله: «**لا صدقة فيما دون خمسة أوسق**»[(٣)] فقد ذكرنا من مذهب القاضي أن التعارض واقع، لإمكان كون أحدهما نسخاً، بتقدير إرادة العموم بالعام.

والمختار أن يُجْعَلَ بياناً، ولا يقدَّرُ النسخ إلا لضرورة، فإنَّ فيه تقديرَ دخولِ ما دون النصاب تحت وجوب العشر، ثم خروجهِ منه. وذلك لا سبيل إلى إثباته بالتوهّم من غير ضرورة.

المرتبة الثانية: وهي قريبة من الأولى: أن يكون اللفظ المؤوّل قويّاً في الظهور، بعيداً عن التأويل، لا ينقدح تأويلُه إلا بتقدير قرينةٍ، فكلام القاضي فيه أوجَهُ.

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ١٠٩٨) رقم (٢٨٥٤)، والحاكم في المستدرك (٣/ ٦٢٠) رقم (٦٢٩٥)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٨٤٨) رقم (٢٥٣٥)، وأبو داود في السنن (٤/ ١٢٦) رقم (٢٥٣٥)، والترمذي في الجامع الصحيح (٤/ ٥٩) رقم (١٥٤٨).

(٢) سبق تخريجه ص (٤٦، ١١٥).

(٣) سبق تخريجه ص (١٢٠).

ومثاله قوله عليه السلام: «**إنما الربا في النسيئة**»[1] كما رواه ابن عباس. فإنه كالصريح في نفي ربا الفضل. ورواية عُبَادَةَ بن الصَّامِتِ[2] في قوله ﷺ: «**الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل**»[3] صريح في إثبات ربا الفضل. فيمكن أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر؛ ويمكن أن يكون قوله: «**إنما الربا في النسيئة**» أي في مختلفي الجنس، ويكون قد خرج على سؤالٍ خاصٍّ عن المختلفَيْنِ، أو حاجةٍ خاصة، حتى ينقدحَ الاحتمالُ. والجمعُ بهذا التقدير ممكن.

والمختار: أنه وإنْ بَعُدَ أولى من تقدير النسخ.

وللقاضي أن يقول: قطعُكم بأنه أراد به الجنسين تحكُّمٌ لا يدلّ عليه قاطع، ويخالفُ ظاهِرَ اللفظِ المفيدَ للظن. والتحكم بتقديرٍ ليس يعضده دليلٌ قطعيٌّ ولا ظنّيٌّ لا وجه له.

قلنا: يحملنا عليه ضرورة الاحتراز عن النسخ.

فيقول: فما المانع من تقدير النسخ، وليس في إثباته ارتكابُ مُحالٍ ولا مخالفةُ دليلٍ قطعيٍّ ولا ظنّيّ. وفيما ذكرتُم مخالفةُ صيغةِ العموم ودلالةِ اللفظ، وهو دليل ظني، فما هذا الخوف والحذر من النسخ، وإمكانُهُ كإمكان البيان. فليس أحدهما بأولى من الآخر؟

فإن قلنا: البيان أغلبُ على عادة الرسول عليه السلام من النسخ، وهو أكثر وقوعاً.

فله أن يقول: وما الدليلُ على جوازِ الأخذ بالاحتمال الأكثر؟ وإذا اشتبهت رضيعةٌ بعشر نسوةٍ فالأكثرُ حلال، وإذا اشتبه إناءٌ نجسٌ بعشرِ أوانٍ طاهرةٍ فلا ترجيح للأكثر، بل لا بدّ من الاجتهاد والدليل. ولا يجوز أن يأخذ واحداً ويقدِّرَ حلَّهُ أو طهارَتَهُ لأن جنسه أكثر.

لكنا نقول: الظنُّ عبارةٌ عن أغلب الاحتمالين، ولكن لا يجوز اتباعُه إلا بدليل. فخبرُ الواحدِ لا يورثُ إلا غلبةَ الظنّ، من حيث إن صِدقَ العدْلِ أكثرُ وأغلبُ من كذبِهِ. وصيغة العموم تُتَّبَعُ، لأن إرادةَ ما يدلّ عليه الظاهر أغلب وأكثر من وقوع غيره. والفرق بين الفرْعِ والأصلِ ممكن غير مقطوع ببطلانه في الأقيسة الظنية، لكن

(١) سبق تخريجه (١/ ١٨٤).

(٢) عبادة بن الصامت بن قيس الخزرجي الأنصاري، أبو الوليد، كان من النقباء، بدري ولي قضاء فلسطين مات سنة (٣٤هـ) بالرملة انظر الإصابة (٢/ ٢٦٩).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (٢/ ٢٣٢) رقم (٧١٧١)، انظر شرح النووي على صحيح مسلم (١٠/ ١٧٢).

الجمعَ أغلبُ على الظن، واتباعُ الظنِّ في هذه الأصول لا لكونه ظنّاً، لكن لعمل الصحابة به واتفاقهم عليه.

فكذا نعلمُ من سيرةِ الصحابة أنهم ما اعتقدوا كونَ القرآن منسوخاً من أولِهِ إلى آخِرِه، ولم يبق فيه عامٌّ لم يخصص، إلا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] وألفاظٌ نادرةٌ، بل قدّروا جملةَ ذلك بياناً.

ووردَ العام والخاص في الأخبار، ولا يتطرَّقُ النسخُ إلى الخبر، كقوله تعالى: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [الصافات: ٥٠] تخصيصاً لقوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ﴾ [المرسلات: ٥] وتخصيص قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣] و﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]و﴿يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [القصص: ٥٧] وكانوا لا ينسخون إلا بنص وضرورة، أمّا بالتوهّم فلا.

ولعل السبب أن في جعلهما متضادّين إسقاطَهُما إذا لم يظهر التاريخ. وفي جعله بياناً استعمالهما. وإذا تخيّرنا بين الاستعمال والإسقاط فالاستعمالُ هو الأصل، ولا يجوز الإسقاط إلا لضرورة.

تنبيه: اعلم أن القاضي أيضاً إنما يقدِّر النسخَ بشرط أن لا يظهر دلالةٌ على إرادة البيان. مثاله قوله ﷺ: «**لا تنتفعوا من الميتة بإهابٍ ولا عصب**»[١] عام يعارضه خصوص قوله ﷺ: «**أيُّما إهاب دبغ فقد طهر**»[٢] لكن القاضي يقدّره نسخاً بشرطين.

أحدهما: أن لا يثبت في اللسان اختصاصُ اسم الإهابِ بغير المدبوغ، فقد قيل: ما لم يُدْبَغ الجلدُ يسمّى إهاباً، فإذا دُبغَ فأَدِيمٌ وصرْمٌ[٣] وغيرُه. فإن صحّ هذا فلا تعارُضَ بين اللفظين.

الثاني: أنه روي عن ابن عباس أنه عليه السلام مر بشاةٍ لميمونَة ميتةٍ، فقال: «**ألا أخذوا إهابها فدبغوه وانتفعوا به**»[٤] وكانوا قد تركوها لكونها ميتة، ثم كتب «**لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب**» فساق الحديث سياقاً يشعر بأنه جَرَى متَّصلاً، فيكون بياناً، لا ناسخاً، لأن شرط النسخ التراخي.

المرتبة الثالثة من التعارض: أن يتعارض عمومان، فيزيد أحدُهما على الآخر من وجه، وينقص عنه من وجه.

---

(١) أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح (٤/ ٢٢٢) رقم (١٧٢٩)، وابن ماجه في السنن (٢/ ١١٩٤) رقم (٣٦١٣)، وأحمد في المسند (٤/ ٣١٠) والبيهقي في السنن (١/ ١٤) رقم (٤٢).

(٢) سبق تخريجه ص (١٠٣).

(٣) الجلد.

(٤) أخرجه مسلم في الصحيح (١/ ٢٧٧) رقم (٣٦٣).

مثاله قوله عليه السلام: «**من بدّل دينه فاقتلوه**»[1] فإنه يعمّ النساءَ، مع قوله: «**نهيت عن قتل النساء**»[2] فإنه يعمّ المرتدات. وكذلك قوله: «**نُهِيت عن الصلاة بعد العصر**»[3] فإنه يعمُّ الفائتة أيضاً مع قوله: «**من نامَ عن صلاةٍ أو نسيَها فليصلّها إذا ذكَرَها**»[4] فإنه يعمّ المستيقظ بعد العصر.

وكذلك قوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] فإنه يشمل جمع الأختين في ملك اليمين أيضاً، مع قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٤] فإنه يُحِل الجمع بين الأختين بعمومه. فيمكنُ أن يخصَّص قوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] بجمع الأختين في النكاح دون ملك اليمين، بعموم قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣] ويمكن أن يخصص قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ بما سوى الأختين بعموم ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ﴾.

فهو على مذهب القاضي تعارُضٌ وتدافعٌ بتقدير النسخ. ويشهد له قول علي وعثمان رضي اللَّه عنهما، لما سئلا عن هذه المسألة، أعني جمع أختين في الفراش بملك اليمين، فقالا: «حرمتهما آية وحللتهما آية»[5].

أما على مذهبنا في حمله على البيان ما أمكن، ليس أيضاً أحدُهما بأولى من الآخر، ما لم يظهر ترجيح.

وقد ظهر ترجيح فنقول: حِفْظُ عمومِ قولِهِ: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] أولى لمعنيين:

أحدهما: أنه عمومٌ لم يتطرّق إليه تخصيص متفق عليه، فهو أقوى من عموم تطرّق إليه التخصيص بالاتفاق، إذ قد استُثْنِيَ عن تحليل ملك اليمين: المشتركَة، والمستبرأَةُ، والمجوسيّةُ، والأختُ من الرّضَاعِ والنسبِ، وسائرُ المحرّمات. أما الجمع بين الأختين فحرامٌ على العموم.

الثاني: أن قوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] سيقَ بعد ذكر

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ١٠٩٨) رقم (٢٨٥٤)؛ والحاكم في المستدرك (٣/ ٦٢٠) رقم (٦٢٩٥)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٨٤٨) رقم (٢٥٣٥).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ١٠٩٨) رقم (٢٨٥٢)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٣٦٤) رقم (١٧٤٤).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٢١٢) رقم (٥٥٩)، ومسلم في الصحيح (١/ ٥٦٦) رقم (٨٢٥).

(٤) سبق تخريجه (١/ ٣٠٠) وص (٧٠).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٣/ ٤٨١) و(٤/ ٣٦٦) والدارقطني في السنن (٣/ ٢٨٢) رقم (١٣٨).

المحرّماتِ وعدِّها على الاستقصاء إلحاقاً بمحرماتٍ تعمُّ الحرائرَ والإماء، وقوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٤] ما سيق لبيان المحلَّلات قصداً بل في معرض الثناء على أهل التقوى، الحافظين فروجهم عن غير الزوجات والسراري. فلا يظهر منه قصد البيان.

فإن قيل: هل يجوز أن يتعارض عمومان، ويخلوَا عن دليل الترجيح؟

قلنا: قال قوم: لا يجوز ذلك لأنه يؤدّي إلى التُّهمةِ ووقوعِ الشُّبْهةِ، لتناقُضِ الكلامين، وهو منفّر عن الطاعة والاتباع والتصديق.

وهذا فاسد. بل ذلك جائز، ويكون ذلك مبيَّناً لأهلِ العصر الأول، وإنما خفي علينا لطول المدة، واندراس القرائن والأدلّة. ويكون ذلك محنةً وتكليفاً علينا لنطلب الدليل من وجه آخر، أو نرجّح، أو نتخيّر ولا تكليفَ في حقّنا إلا بما بَلَغَنا، فليس فيه محال.

وأما ما ذكروه من التنفير والتهمة فباطل، فإن ذلك قد نفَّر طائفة من الكفار في ورود النسخ، حتى قال تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ﴾ [النحل: ١٠١] الآية ثم ذلك لم يدلّ على استحالة النسخ.

الفصل الثاني

في جواز إسماع العموم من لم يسمع الخصوص

وقد اختلفوا في جوازه. فقيل: لا يجوز ذلك، لأن فيه إلباساً وتجهيلاً.

ونحن نقول: يجب على الشارع أن يذكُرَ دليل الخصوص، إما مقترناً، وإما متراخياً، على ما ذكرناه من تأخير البيان.

وليس من ضرورة كل مجتهدٍ بَلَغَهُ العموم أن يبلغه دليل الخصوص، بل يجوز أن يغفُلَ عنه. ويكون حكمُ اللَّه عليه العمل بالعموم، وهو القدر الذي بلغه، ولا يكلَّفُ ما لم يبلغْهُ.

ودليل جوازِه وقوعُه بالإجماع. فإن من الأدلّة المخصِّصةِ ما هي عقليّةٌ غامضة عجزَ عنها الأكثرون، إلا الراسخين في العلم، وغلطوا فيها. فالألفاظ المتشابهةُ في القرآن، الموهمةُ للتشبيه، بَلَغَتِ الجميع، والأدلّةُ العقليةُ الغامِضَةُ لم يتنبّه لها الجميع. ولم يَرِدِ الشرع صريحاً بنفي التشبيهِ، وقطع الوهم. وذلك سبب للجهل. والدليل عليه وقوع الجهلِ للمشبِّهة.

فإن قيل: العقل الذي يدلّ على التخصيص عتيدٌ لكل عاقل، فالحوالة عليه ليس بتجهيل.

قلنا: وأيُّ شيء ينفع كونُه عتيداً، ولم يَزُلْ به جهلُ الأكثرين، وكان يزولُ بالتصريحِ والنصّ الذي لا يوهم التشبيه أصلاً؟

احتجّوا بشبهتين:

الأولى: أنه لو جاز ذلك لجاز أن يُسْمِعَهُم المنسوخَ دون الناسخ، والمستثنى منه دون الاستثناء.

قلنا: ذلك جائز في النسخ. وعليه العمل بالمنسوخ إلى أن يبلغه الناسخ. وليس عليه إلا تجويزُ النسخِ والتصفّح عن دليلهِ. فإذا لم يبلغه فلا تكليف عليه بما لم يبلغه، كما إذا عجز عن معرفةِ التخصيصِ بعد البحثِ، عَمِلَ بالعموم. وأما الاستثناء، فيشترط اتصاله، فكيف لا يبلغه؟ نعم يجوز أن يسمع الأول فينزعج عن المكان بعارضٍ قبل سماع الاستثناء فلا يسمعه، فلا يكون مكلفاً بما لم يبلغه.

الشبهة الثانية: قولهم: تبليغُ العامِّ دون دليل الخصوص تجهيل، فإنه يعتقدُ العمومَ، وهو جهلٌ.

قلنا: الجهل من جهته إن اعتقد جزماً عمومَهُ، بل ينبغي أن يعتقد أن ظاهِرَهُ العمومُ، وهو محتمِلٌ للخصوص. وهو مكلَّفٌ بطلب دليل الخصوص إلى أن يبلغه، أو يظهرَ له انتفاؤه، لأنه إن اعتقد أنه عام قطعاً، أو خاصٌّ قطعاً أو لا عام ولا خاص، أو هو عام وخاص معاً، فكلُّ ذلك جهل. فإذا بَطَلَ الكلُّ لم يبق إلا اعتقاد أنه ظاهِرٌ في العموم محتمِلٌ للخصوص. وبهذا يتبين بطلان مذهب أبي حنيفة حيث قال: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] يجب أن يُعْتَقَدَ عمومُه قطعاً حتى يكون إخراج الكافِرَةِ نسخاً[١]. وقوله: ﴿وَلۡيَطَّوَّفُواْ بِٱلۡبَيۡتِ ٱلۡعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩] يجب اعتقادُ إجزائه قطعاً، حتى يكون اشتراطُ الطهارةِ بدليلٍ آخر نسخاً. وهو خطأ. بل يعتقده ظاهراً محتمِلاً، ويتوقَّف عن القطع والجزم نفياً وإثباتاً، فإنه ليس بقاطع.

الفصل الثالث

في الوقت الذي يجوز للمجتهد الحكم بالعموم فيه

فإن قال قائل: إذا لم يَجُزِ الحكمُ بالعموم ما لم يتبين انتفاءُ دليل الخصوص، فمتى يتبيّن له ذلك؟ وهل يشترط أن يَعْلَمَ انتفاءَ المخصص قطعاً، أو يظنه ظنّاً؟

قلنا: لا خلافَ في أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن الأدلّة العشرة التي أوردناها في المخصّصات، لأن العموم دليلٌ بشرطِ انتفاءِ

(١) أصول السرخسي (٢/ ٨٤).

المخصِّص والشَّرْطِ بعد لم يظهر. وكذلك كلّ دليل يمكن أن يعارضه دليله، فهو دليل بشرط السلامة عن المعارضة، فلا بدّ من معرفة الشرط. وكذلك الجَمْعُ بِعِلَّةٍ مُخِيلةٍ بين الفرع والأصل دليلٌ بشرط أن لا ينقدح فرق، فعليه أن يبحث عن الفوارق جهدَهُ، وينفيها، ثم يحكم بالقياس. وهذا الشرط لا يحصل إلا بالبحث.

[إلى أي درجة يجب البحث عن المخصّصات]:

ولكن المشكلُ أنه إلى متى يجب البحث؟ فإن المجتهد وإن استقصى أمكن أن يَشِذَّ عنه دليل لم يعثر عليه. فكيف يحكُمُ مع إمكانه؟ وكيفَ يُحْسِمُ سبيلَ إمكانه؟

وقد انقسم الناس في هذا على ثلاثة مذاهب:

فقال قوم: يكفيه أن يُحصِّل غلبةَ الظن بالانتفاء عند الاستقصاء في البحث، كالذي يبحَثُ عن متاعٍ في بيتٍ فيه أمتعة كثيرة، فلا يجده، فيغلِبُ على ظنه عدمه.

وقال قائلون: لا بدّ من اعتقادٍ جازمٍ وسكونِ نفسٍ بأنه لا دليل سوى ما ظفر به. أما إذا كان يشعر بجواز دليل يَشِذُّ عنه، ويحيكُ في صدره إمكانه، فكيف يحكم بدليل يجوز أن يكون الحكم به حراماً؟ نعم: إذا اعتقد جزماً، وسكنت نفسه إلى الدليل، جازَ له الحكم، كان مخطئاً عند اللّه أو مصيباً، كما لو سكنت نفسه إلى القبلة فصلى إليها.

وقال قوم: لا بدّ أن يَقْطَعَ بانتفاء الأدلّة، وإليه ذهب القاضي، لأن الاعتقاد الجزم من غير دليلٍ قاطعٍ سلامةُ قلبٍ وجَهْلٌ، بل العالِمُ الكامِلُ يُشْعِرُ نفسَه بالاحتمال حيث لا قاطع، ولا تَسْكُنُ نفسه.

والمشكل على هذا طريقُ تحصيلِ القطع بالنفي. وقد ذكر فيه القاضي مسلكين:

أحدهما: أنه إذا بحث في مسألة قتل المسلم بالذمي من مخصّصاتِ قوله: «**لا يُقْتَلُ مؤمن بكافر**»[(١)] مثلاً، فقال: هذه مسألةٌ طال فيها خوض العلماء، وكثُرَ بحثُهم، فيستحيل في العادة أن يَشِذَّ عن جميعهم مُدْرَكٌ، وهذه المداركُ المنقولة عنهم عَلِمْتُ بطلانَها، فأَقْطَعُ بأن لا مخصِّص لها.

وهذا فاسد من وجهين:

أحدهما: أنه حجْرٌ على الصحابة أن يتمسّكوا بالعموم في كل واقعة لم يكثر

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٥٣) رقم (١١١) وأبو داود في السنن (٣/ ٨٠) رقم (٢٧٥١)، والنسائي في السنن الكبرى (٥/ ٢٠٨) رقم (٨٦٨١)، والترمذي في الجامع الصحيح (٤/ ٢٤) رقم (١٤١٢).

الخوض فيها، ولم يَطُلِ البحث عنها. ولا نشُكُّ في عملهم بالعموم مع جواز التخصيص، بل مع جواز نسخ لم يبلغهم، كما حكموا بصحة المخابرة[(١)] بدليل عموم إحلال البيع، حتى روى رافع بن خديج[(٢)] النهي عنها.

الثاني: هو أنه بعد طول الخوض لا يحصل اليقين، بل إن سُلِّم أنه لا يَشِذُّ المخصِّص عن جميع العلماء فمن أين لقي جميعَ العلماء؟ ومن أين عَرَفَ أنه بلغه كلام جميعهم؟ فلعلّ منهم من تنبّه لدليله، وما كَتَبَهُ في تصنيفٍ، ولا نُقِلَ عنه. وإن أورده في تصنيفٍ فلعلّه لم يبلغه. وعلى الجملة: لا يظن بالصحابة فعلُ المخابرة مع اليقين بانتفاء النهي، وكان النهيُ حاصلاً، ولم يبلغهم. بل كان الحاصلُ إما ظنٌّ وإما سكونُ نفس.

المسلك الثاني: قال القاضي: لا يبعد أن يدّعي المجتهد اليقين، وإن لم يدّع الإحاطة بجميع المدارك، إذ يقول: لو كان الحكمُ خاصّاً لنصب اللَّه تعالى عليه دليلاً للمكلفين، ولَبَلَغَهم ذلك وما خفي عليهم.

وهذا أيضاً من الطراز الأول، فإنه لو اجتمعت الأمّة على شيء أمكن القطع بأن لا دليل يخالفُه؛ إذ يستحيل إجماعهم على الخطأ. أما في مسألة الخلاف: كيف يتصوّر ذلك؟

والمختار عندنا: أنَّ تيقُّنَ الانتفاء إلى هذا الحد لا يشترط، وأن المبادرةَ قبل البحث لا تجوز، بل عليهِ تحصيلُ علم أو ظنٍّ باستقصاء البحث. أما الظن فبانتفاء الدليل في نفسه. وأما القطعُ فبانتفائه في حقه بتحقق عجْزِ نفسِه عن الوصول إليه بعد بذل غايةِ وُسْعِهِ، فيأتي بالبحث الممكن إلى حدٍّ يعلم أن بحثه بعد ذلك سعيٌ ضائع، ويُحِسُّ من نفسه بالعجز يقيناً، فيكون العجز عن العثور على الدليل في حقه يقيناً، وانتفاءُ الدليل في نفسه مظنون. وهو الظنُّ بالصحابة في المخابرة ونظائِرِها.

وكذلك الواجب في القياس والاستصحاب، وكلِّ ما هو مشروطٌ بنفي دليل آخر.

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٨٣٩) رقم (٢٢٥٢)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١١٧٤) رقم (١٥٣٦).

(٢) رافع بن خديج بن رافع الأنصاري الأوسي الحارثي أبو عبد اللَّه، كان من وجهاء المدينة توفي زمن معاوية انظر الإصابة (١/ ٤٩٥).

الباب الخامس

في الاستثناء والشرط والتقييد بعد الإطلاق

الكلام في الاستثناء

والنظرُ في حقيقته وحدّه.

ثم في شرطه.

ثم في تعقُّب الجمل المترادفة.

فهذه ثلاثة فصول:

الفصل الأول

في حقيقة الاستثناء

وصيغه معروفة، وهي إلّا وعَدا وحاشا وسوى وما جرى مجراها.

وأمّ الباب «إلا».

وحدُّهُ أنه «قولٌ ذو صيغ مخصوصةٍ محصورة دالٌّ على أن المذكور فيه لم يُرَدَّ بالقول الأول».

ففيه احتراز عن أدلّة التخصيص، لأنها قد لا تكون قولاً، وتكون فعلاً وقرينةً ودليلَ عقلٍ. فإن كان قولاً فلا تنحصر صِيَغُهُ.

واحترزنا بقولنا: ذو صيغ محصورة. عن قوله: رأيت المؤمنين ولم أَرَ زيداً، فإن العرب لا تسميه استثناءً وإن أفاد ما يفيده قوله: «إلّا زيداً».

ويفارقُ الاستثناءُ التخصيصَ في أنه يُشْتَرَطُ اتصالُهُ، وأنه يتطرّق إلى الظاهر والنص جميعاً، إذ يجوز أن يقول: «عشرة إلا ثلاثة» كما يقول: «اقتلوا المشركين إلا زيداً» والتخصيصُ لا يتطرّق إلى النص أصلاً.

وفيه احتراز عن النسخ، إذ هو رفعٌ وقطْعٌ.

وفرْقٌ بين النسخِ والاستثناء والتخصيص: أن النسخَ رفع لما دخل تحت

اللفظ، والاستثناءُ يدخل على الكلام، فيمنع أن يدخل تحت اللفظ ما كان يدخل لولاه، والتخصيص يبين كون اللفظ قاصراً عن البعض. فالنسخ قطع ورفع، والاستثناء رفع، والتخصيص بيان.

وسيأتي لهذا مزيد تحقيق في فصل الشرط إن شاء اللَّه.

الفصل الثاني

في شروط الاستثناء

وهي ثلاثة:

الأول: الاتصال، فمن قال: اضرب المشركين، ثم قال بعد ساعة: إلا زيداً، لم يعدَّ هذا كلاماً بخلاف ما لو قال: أردت بالمشركين قوماً دون قوم.

ونُقِلَ عن ابن عباس أنه جوَّز تأخير الاستثناء(١)، ولعلّه لا يصحّ عنه النقل، إذ لا يليقُ ذلك بمنصبه. وإن صحّ فلعلّه أرادَ به: إذا نوى الاستثناء أوَّلاً، ثم أظهر نيّته بعده، فَيُدَيَّنُ بينه وبين اللَّه فيما نواه. ومذهبُه أنّ ما يديَّن فيه العبدُ فيقبلُ ظاهراً أيضاً. فهذا له وجه.

أما تجويزُ التأخيرِ لو أجيز عليه دون هذا التأويل، فَيرِدُ عليه اتفاقُ أهل اللغة على خلافِهِ، لأنه جزء من الكلام يحصل به الإتمام، فإذا انفصل لم يكن إتماماً، كالشرط وخبر المبتدأ. فإنه لو قال: اضرب زيداً إذا قام، فهذا شرط، فلو أخّر ثم قال بعد شهر: «إذا قام» لم يُفْهم هذا الكلامُ، فضلاً عن أن يصير شرطاً. وكذلك قوله: «إلا زيداً» بعد شهر، لا يفهم، وكذلك لو قال: «زيد» ثم قال بعد شهر: «قام» لم يعدّ هذا خبراً أصلاً.

ومن ههنا قال قوم: يجوز التأخير، لكن بشرط أن يذكر عند قوله: «إلا زيداً» أني أريد الاستثناء، حتى يفهم.

وهذا أيضاً لا يغني، فإن هذا لا يسمّى استثناء.

احتجّوا: بجواز تأخير النسخِ، وأدلّةِ التخصيص، وتأخيرِ البيان.

فنقول: إن جاز القياس في اللغة فينبغي أن يقاس عليه الشرطُ والخبرُ، ولا أذهب إليه، لأنه لا قياس في اللغات، وكيف يشبَّهُ بأدلّة التخصيص، وقوله: «إلا زيداً» يخرج عن كونه مفهوماً، فضلاً عن أن يكون إتماماً للكلام الأول.

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ٣٣٦) رقم (٧٨٣٣).

والشرط الثاني: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، كقوله: رأيتُ الناس إلا زيداً، ولا تقول: رأيت الناس إلا حماراً؛ ولا تستثني جزءاً مما دخل تحت اللفظ، كقوله: رأيت الدار إلا بابَها، ورأيت زيداً إلا وجهَهُ.

وهذا استثناءٌ من غير الجنس، لأن اسم الدار لا ينطلق على الباب، ولا اسم زيدٍ على وجهه بخلاف قوله: مائة ثوب إلا ثوباً.

وعن هذا قال قوم: ليس من شرط الاستثناء أن يكون من الجنس. قال الشافعي: لو قال: عليَّ مائةُ درهم إلا ثوباً، صح، ويكون معناه: إلا قيمة ثوبٍ. ولكن إذا ردَّ إلى القيمة فكأنه تكلّفَ ردّه إلى الجنس.

وقد وَرَدَ الاستثناءُ من غير الجنس، كقوله تعالى:

﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الحجر: ٣٠] ولم يكن من الملائكة، فإنه قال: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: ٥٠] وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: ٩٢]. استثنى الخطأ من العمد، وقال تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٧٧] وقال: ﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً﴾ [النساء: ٩٢] وقال تعالى: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ * إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الليل: ١٩، ٢٠] وهذا الاستثناء ليس فيه معنى التخصيص والإخراج، إذ المستثنى ما كان ليدخل تحت اللفظ أصلاً.

ومن معتاد كلام العرب: ما في الدارِ رجل إلا امرأة؛ وما له ابن إلا ابنة. وما رأيت أحداً إلا ثوراً. وقال شاعرهم[١]:

وبلدةٍ ليس بها أنيسُ   إلا اليعافيرُ[٢] وإلا العيسُ[٣]

وقال آخر[٤]:

ولا عيبَ فيهم غيرَ أن سيوفَهم   بهنَّ فلولٌ من قراعِ الكتائب

وقد تكلّف قوم عن هذا كلّه جواباً، فقالوا: ليس هذا استثناء حقيقةً، بل هو مجاز.

وهذا خلافُ اللغة، فإن «إلا» في اللغة للاستثناء، والعرب تسمّي هذا استثناءً. ولكن نقول: هو استثناءٌ من غير الجنس.

---

(١) البيت للشاعر عامر بن الحارث بن كُلْفة انظر الكتاب لسيبويه (٢/ ٣٢٢).
(٢) الظبي. انظر لسان العرب (٤/ ٥٨٥).
(٣) الإبل البيضاء. انظر لسان العرب (٦/ ١٥٢).
(٤) هذا البيت للنابغة الذبياني يمدح عمرو بن الحارث انظر ديوان النابغة ص (١١).

وأبو حنيفة رحمه اللَّه جوّز استثناء المكيلِ من الموزونِ[1]، وعكسَهُ، ولم يجوّز استثناءَ غير المكيلِ والموزونِ منهما في الأقارير.

وجوّزه الشافعي رحمه اللَّه.

والأولى التجويزُ في الأقارير، لأنه إذا صار معتاداً في كلام العرب وجبَ قبولُه لانتظامه.

نعم: اسمُ الاستثناء عليه مجازٌ أو حقيقة؟ هذا فيه نظر.

واختار القاضي رحمه اللَّه أنه حقيقة.

والأظهر عندي أنه مجاز. لأن الاستثناء من الثَّنْيِ، تقول: ثنيتُ زيداً عن رأيه، وثنيْتُ العنان، فيُشعِرُ الاستثناء بصرف الكلام عن صوابه الذي كان يقتضيه سياقه، فإذا ذَكَرَ ما لا دخول له في الكلام الأول لولا الاستثناء أيضاً، فما صَرَفَ الكلامَ ولا ثناه عن وجهِ استرساله. فتسميتُهُ استثناءً تجوُّز باللفظ عن موضوعه، فتكون «إلا» في هذا الموضع بمعنى لكن.

ثم قال الإمام: إنما يستحسن ذلك أن لو كان بين المستثنى والمستثنى منه نوع مناسبة، كما إذا قال: ليس لفلان ابن إلا بنت. فلو قال: ليس لفلان ابن إلا أنه باع داره، فلا يسمع منه هذا الاستثناء، لعدم المناسبة، ولعدم انتظامه في نفسه.

الشرط الثالث: أن لا يكون مستغرقاً، فلو قال: لفلان عليّ عشرةٌ إلا عشرةً، لزمته العشرةُ، لأنه رَفَعَ الإقرار، والإقرار لا يجوز رفعه. وكذلك كلُّ منطوق به لا يُرْفَعُ، ولكن يتمّم بما يجري مجرى الجزء من الكلام. وكما أن الشرط جزء من الكلام فالاستثناء جزء، وإنما لا يكون رفعاً بشرط أن يبقى للكلام معنى.

[استثناء الأكثر]:

أما استثناء الأكثر فقد اختلفوا فيه، والأكثرون على جوازه. قال القاضي رحمه اللَّه: وقد نَصَرْنا في مواضعَ جوازَه، والأشبه أن لا يجوز، لأن العرب تستقبح استثناءَ الأكثر، وتستحمِقُ قول القائل: رأيت ألفاً إلا تسعمائة وتسعة وتسعين، بل قال كثير من أهل اللغة: لا يُسْتَحْسَنُ استثناءُ عقدٍ صحيح، بأن يقول عندي مائة إلا عشرة، أو عشرةٌ إلا درهماً، بل مائة إلا خمسة، وعشرة إلا دانقاً، كما قال تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] فلو بلغ المائة لقال: فلبث فيهم تسعمائة سنة، ولكن ما كان كسراً استثناه.

---

(١) فتح القدير (٦/ ٣١٣).

قال: ولا وجه لقول من قال: لا ندري: استقباحُهُمُ اطراحٌ لهذا الكلام عن لغتهم، أو هو كراهةٌ واستثقال، لأنه إذا ثبت كراهتُهم وإنكارهم ثبت أنه ليس من لغتهم، ولو جاز في هذا لجاز في كلّ ما أنكروه وقبّحوه من كلامهم.

احتجّوا: بأنه لما جاز استثناء الأقلِّ جاز استثناء الأكثر.

وهذا قياس فاسد، كقول القائل: إذا جاز استثناء البعض جاز استثناء الكل. ولا قياسَ في اللغة، ثم كيف يقاس ما كرهوه وأنكروه على ما استحسنوه؟

واحتجّوا بقوله تعالى: ﴿قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا * نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا * أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ﴾ [المزمل: ٢ ـ ٤].

ولا فرق بين استثناء النصف والأكثر، فإنه ليس بأقل. وقال الشاعر:

أدُّوا التي نقصت تسعينَ من مائةٍ ثم ابعثُوا حَكماً بالحقِّ قوّالاً

والجواب أن قوله تعالى: ﴿قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا * نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا * أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ﴾ [المزمل: ٢ ـ ٤] أي: قم نصفَه، وليس باستثناءٍ. وقول الشاعر ليس باستثناء، إذ يجوز أن تقول: أسقطت تسعين من جملة المائة.

هذا ما ذكره القاضي.

والأولى عندنا أن هذا استثناء صحيح، وإن كان مستكرهاً. فإذا قال: له عليّ عشرةٌ إلا تسعة، فلا يلزمه باتفاق الفقهاء إلا درهم، ولا سَبَبَ له إلا أنه استثناء صحيح، وإن كان قبيحاً، كقوله: عليّ عشرة إلا تُسْعَ سدس ربع درهم، فإن هذا قبيح، لكن يصح. وإنما المستحسن استثناءُ الكسر. وأما قولُه: عشرةٌ إلا أربعةً، فليس بمستحسن، بل ربما يُسْتَنْكَرُ أيضاً، لكن الاستنكار على الأكثر أشد، وكلّما ازداد قلةً ازداد حسناً.

الفصل الثالث

في تعقب الجمل بالاستثناء

فإذا قال القائل: من قذف زيداً فاضربه، واردُدْ شهادته، واحكم بفسقه، إلا أن يتوب. أو ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [النور: ٤] ومن دخل الدار، وأفحش الكلام، وأكل الطعام، عاقبه إلا من تاب.

فقال قوم: يرجع إلى الجميع.

وقال قوم: يقتصر على الأخير.

وقال قوم: يحتمل كليهما. فيجب التوقّف إلى قيام الدليل.

وحجج القائلين بالشمول ثلاث:

الأولى: أنه لا فرق بين أن يقول: اضرب الجماعة التي منها قتلةٌ وسُرَّاقٌ وزُناةٌ إلا من تاب، وبين قوله: عاقِبْ من قتل وزنى وسرَقَ، إلا من تاب، في رجوع الاستثناء إلى الجميع.

الاعتراض: أن هذا قياسٌ، ولا مجال للقياس في اللغة. فَلِم قُلتم: إن اللفظ المتفاضِلَ المتعدِّد كاللفظ المتّحد؟

الحجّة الثانية: قولهم: أهل اللغة مطبقون على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملةٍ نوعٌ من العِيِّ واللكنةِ، كقوله: إن دخل الدار فاضربه إلا أن يتوب، وإن أكل فاضربه إلا أن يتوب، وإن تكلّم فاضربه إلا أن يتوب.

وهذا مما يُنكِر الخصم استقباحَه، بل يقول: ذلك واجب، لتعرُّف شمولِ الاستثناء.

الحجّة الثالثة: أنه لو قال: واللَّه لا أكلت الطعام، ولا دخلت الدار، ولا كلمت زيداً، إن شاء اللَّه تعالى: يرجع الاستثناء إلى الجميع، وكذلك الشرط عقيبَ الجمل يرجع إليها، كقوله: أعط العَلوِيّةَ والعلماءَ إن كانوا فقراء.

وهذا مما لا تسلمه الواقفية، بل يقولون: هو متردد بين الشمول والاقتصار، والشكُّ كافٍ في استصحاب الأصل من براءَةِ الذّمةِ في اليمين، ومنع الإعطاء إلا عند الإذن المستيقن.

ومن سلَّم من المخصِّصة ذلك فهو مشكل عليه، إلا أن يجيب بإظهار دليلٍ فقهيّ يقتضي ذلك في الشرط خاصة دون الاستثناء.

وحجج المخصِّصة اثنتان:

الأولى: قولهم: إن المعممين عمموا لأن كل جملة غيرُ مستقلة، وصارت جملة واحدة بالواو العاطفة، ونحن إذا خصّصنا بالأخير جعلناها مستقلة.

وهذا تقريرُ علّةٍ للخصم واعتراضٌ عليها، ولعلّهم لا يعلّلون بذلك. ثم علّة عدم الاستقلال أنه لو اقتصر عليه لم يفد. وهذا لا يندفع بتخصيص الاستثناء به.

الثانية: قولهم: إطلاق الكلام الأول معلوم، ودخوله تحت الاستثناء مشكوكٌ فيه، فلا ينبغي أن يُخْرَجَ منه ما دخل فيه إلا بيقين.

وهذا فاسد من أوجه:

الأول: أنا لا نسلّم تيقن إطلاق الأول قبل تمام الكلام، وما تمّ الكلام حتى

أُردِفَ باستثناءٍ يرجع إليه عند المعمِّم، ويحتمل الرجوع إليه عند المتوقّف.

الثاني: أنه لا يتعين رجوعُه إلى الأخير، بل يجوز رجوعه إلى الأول فقط، فكيف نسلّم التيقُّن؟!

الثالث: أنه يلزم ما ذكروه في الشرط والصفة، ويسلَّم أكثرهم عموم ذلك، ويلزمهم قصر لفظ الجمع على الاثنين أو الثلاثة، لأنه المستيقن.

حجّة الواقفية:

أنه إذا بطل التعميم والتخصيص لأن كل واحد تحكُّم، ورأَيْنَا العربَ تستعمل كلّ واحد منهما، ولا يمكن الحكم بأن أحدهما حقيقةٌ والآخر مجاز، فيجب التوقّف لا محالة، إلا أن يثبت نقلٌ متواترٌ من أهل اللغة أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر.

وهذا هو الأحق.

وإن لم يكن بدٌّ من رفع التوقّف، فمذهب المعمّمينَ أولى، لأن الواو ظاهرة في العطف. وذلك يوجب نوعاً من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه. لكن الواو محتمل أيضاً للابتداء، كقوله تعالى: ﴿لِّنُبَيِّنَ لَكُمْۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الحج: ٥] وقوله عزّ وجل: ﴿فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَۗ وَيَمْحُ ٱللَّهُ ٱلْبَٰطِلَ وَيُحِقُّ ٱلْحَقَّ﴾ [الشورى: ٢٤].

والذي يدلّ على أن التوقّف أولى أنه ورد في القرآن الأقسامُ كلُّها: من الشمولِ، والاقتصار على الأخير، والرجوع إلى بعض الجمل السابقة، كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًاۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ * إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [النور: ٤، ٥] فقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [البقرة: ١٦٠] لا يرجع إلى الجلد، ويرجع إلى الفسق، وهل يرجع إلى الشهادة؟ فيه خلاف؛ وقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ۚ﴾ [النساء: ٩٢] يرجع إلى الأخير وهو الدية، لأن التصدُّق لا يؤثّر في الإعتاق، وقوله تعالى: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍۚ﴾ [المائدة: ٨٩] فقوله: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ﴾ يرجع إلى الخصال الثلاثة؛ وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٨٣] فهذا يَبْعُدُ حمله على الذي يليه، لأنه يؤدِّي إلى أن يَتَّبعَ الشيطانَ بعضُ من لم يشمله فضلُ اللّه ورحمته، فقيل: إنه محمول على قوله: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ

﴿يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣] إلا قليلاً منهم لتقصيرٍ وإهمالٍ وغلطٍ. وقيل: إنه يرجع إلى قوله: ﴿أَذَاعُواْ بِهِۦ﴾ [النساء: ٨٣] ولا يبعد أن يرجع إلى الأخير، ومعناه: ولولا فضل اللَّه عليكم ورحمته ببعثة محمد عليه السلام لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً قد كان تفضَّلَ اللَّه عليهم بالعصمة من الكفر قبل البعثةِ، كأُوَيْسٍ القرني[(١)]، وزيد بن عمرو بن نفيل[(٢)]، وقَسِّ بن ساعدة[(٣)]، وغيرهم ممن تفضل عليهم بتوحيده واتباع رسوله قبله.

القول في دخول الشرط على الكلام

اعلم أن الشّرطَ عبارة عما لا يوجَدُ المشروط مع عدمه، لكن لا يلزمُ أن يوجد عند وجوده.

وبه يفارق العلة، إذ العلة يلزم من وجودها وجود المعلول، والشرط يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده وجوده.

والشرطُ عقلي وشرعي ولغوي:

فالعقليّ كالحياة للعلم، والعلم للإرادة، والمحلّ للحياة، إذ الحياة تنتفي بانتفاء المحل، فإنه لا بدَّ لها من محل. ولا يلزم وجودُها بوجودِ المحل.

والشرعيُّ كالطهارة للصلاة. والإحصان للرجم.

واللغوي كقوله: إن دخلتِ الدار فأنت طالق؛ وإن جئتَني أكرمْتُك. فإن مقتضاه في اللسان باتفاق أهل اللغة: اختصاصُ الإكرام بالمجيء، فإنه إن كان يكرمه دون المجيء لم يكن كلامه اشتراطاً، فَنُزِّل الشرطُ منزلة تخصيص العموم، ومنزلة الاستثناء، إذ لا فرق بين قوله: اقتلوا المشركين إلا أن يكونوا أهل عهد، وبين أن يقول: اقتلوا المشركين إن كانوا حربيين.

وكل واحدٍ من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيّره عما كان يقتضيه لولا الشرط والاستثناء، حتى يَجْعَلَه متكلِّماً بالباقي، لا أنه مخرج من كلامه ما دخل فيه. فإنه لو دخل فيه لَمَا خَرج. نعم كان يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ، فأما رفع ما سبق دخولُه في الكلام، فمحال، فإذا قال: أنتِ طالقٌ إن دخلتِ الدار، فمعناه أنك عند الدخول طالق، فكأنه لم يتكلّم بالطلاق إلا بالإضافةِ إلى حال

---

(١) أويس بن عامر القرني، تابعي من اليمن أدرك النبي وأسلم، وقد أوصى رسول اللَّه ﷺ من لقيه أن يستغفر له، قتل في موقعة صفين وهو مع جيش علي رضي اللَّه عنه انظر الإصابة (١/ ١١٥).

(٢) زيد بن عمرو بن نفيل العدوي، ابن عم عمر بن الخطاب، مات سنة (٦٠٥م) قبل البعثة بخمس سنوات انظر الإصابة (١/ ٥٦٩).

(٣) قس بن ساعدة بن جذامة الأيادي حكيم وخطيب مشهور، آمن بالخالق من خلال رجاحة عقله. انظر الإصابة (٣/ ٢٧٩).

الدخول. أما أن نقول: تكلّمَ بالطلاق عامّاً مطلقاً دخل أو لم يدخل، ثم أَخْرَجَ ما قَبْلَ الدخولِ، فليس هذا بصحيح.

فإن قيل: قوله: اقتلوا المشركين إلا أهلَ الذمة، أو: إن لم يكونوا ذميين، فلفظ «المشركين» متناول للجميع ولأهل الذمة، لكن خَرج أهلُ الذمة بإخراجه بالشرط والاستثناء.

قلنا: هو كذلك لو اقتصر عليه. ولذلك يمتنع الإخراج بالشرط والاستثناء منفصلاً. ولو قَدَرَ على الإخراج لم يفرّق بين المنفصل والمتصل. ولكن إذا لم يقتصر، وألْحَقَ به ما هو جزء منه وإتمامٌ له، غيَّر موضوعَ الكلام، فجعله كالناطق بالباقي، ودَفَعَ دخولَ البعض. ومعنى الدفع أنه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء، فإذا لحقا قبل الوقوف دَفَعَا. فقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴾ [الماعون: ٤] لا حكم له قبل إتمام الكلام، فإذا تمّ الكلام كان الويل مقصوراً على من وُجِدَ فيه شرط السهو والرياء، لا أنه دَخَلَ فيهِ كلُّ مصلٍّ ثم خرج البعض.

فهكذا ينبغي أن يُفْهَمَ حقيقةُ الاستثناء والشرطِ، فاعلموه تَرْشُدُوا.

القول في المُطْلَقِ والمُقَيَّدِ

اعلم أن التقييد اشتراط. والمطلق محمولٌ على المقيَّد إن اتحد الموجِبُ والموجَبُ، كما لو قال: «**لا نكاح إلا بوليٍّ وشهود**»[1]، وقال: «**لا نكاح إلا بوليّ وشاهدي عدل**»[2] فيحمل المطلق على المقيّد. فلو قال في كفارة القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] ثم قال فيها مرة أخرى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]؛ فيكون هذا اشتراطاً ينزل عليه الإطلاق.

وهذا صحيح، ولكن على مذهب من يرى بين الخاص والعام تقابلَ الناسخ والمنسوخ، كما نقلناه عن القاضي. والقاضي مع مصيره إلى التعارض نقل الاتفاق عن العلماء على تنزيلِ المطلق على المقيّد عند اتحاد الحكم.

أما إذا اختلف الحكم، كالظهار والقتل، فقال قوم: يحمل المطلق على المقيّد من غير حاجة إلى دليل، كما لو اتحدت الواقعة.

وهذا تحكّمٌ محض يخالف وضع اللغة، إذ لا يتعرّض القتل للظهار، فكيف يرفع الإطلاق الذي فيه. والأسباب المختلفة تختلف في الأكثر شروط واجباتها. كيف ويلزم من هذا تناقُض: فإن الصوم مقيّد بالتتابع في الظهار، وبالتفريق في

---

(١) سبق تخريجه ص (٢٤).

(٢) سبق تخريجه (١/ ٢٢٦).

الحج، حيث قال تعالى: ﴿ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ﴾ [البقرة: ١٩٦] ومطلقٌ في اليمين، فليت شعري على أيّ المقيّدين يحمل؟

وقال قوم: لا يحمل على المقيّد أصلاً وإن قامَ دليلُ القياس، لأنه نسخٌ، ولا سبيل إلى نسخ الكتاب بالقياس، وإلى هذا ذهب أبو حنيفة. إذ جعل الزيادةَ على النصّ نسخاً[(١)].

وقد بيَّنَّا فسادَ هذا في كتاب النسخ، وأن قوله تعالى: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ [النساء: ٩٢] ليس هو نصاً في إجزاءِ الكافرة، بل هو عامّ يُعْتَقَدُ ظهوره، مع تجويز قيام الدليل على خصوصه. أما أن يعتقد عمومُهُ قطعاً فهذا خطأ في اللغة.

وقال الشافعي رحمه اللَّه: إن قام دليلٌ حُمِلَ عليه، ولم يكن فيه إلا تخصيص العموم[(٢)].

وهذا هو الطريق الصحيح.

فإن قيل: إنما يُطْلَبُ بالقياس حكمُ ما ليس منطوقاً به، والرقبة منطوق بها في كفارة الظهار، ومقتضاها إجزاءُ الكافرة.

قلنا: بيّنّا أن كون الكافرة منطوقاً بها مشكوك فيه، إذ ليس تناولُ عموم الرقبة له كالتنصيص على الكافرة. وقد كشفنا الغطاء في مسألة تخصيص عموم القرآن بالقياس.

هذا تمام القول في العموم والخصوص، ولواحقه من الاستثناء والشرط والتقييد. وبه تمّ الكلام في الفن الأول، وهو دلالة اللفظ على معناه من حيث الصيغةُ والوضع.

---

(١) أصول السرخسي (١/ ٢٦٧)، وتيسير التحرير (١/ ٣٣٣).
(٢) الأحكام للآمدي (٢/ ١٦٤).

الفن الثاني

فيما يقتبس من الألفاظ لا من حيث صيغتها ووضعها بل من حيث فحواها وإشارتها

وهي خمسة أضرب:

الضرب الأول

ما يسمّى اقتضاءً

وهو الذي يدلُّ عليه اللفظ، ولا يكون منطوقاً به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ، إما من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقاً إلا به، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً إلا به، أو من حيث يمتنع ثبوته عقلاً إلا به.

أما المقتضى الذي هو ضرورةُ صدقِ المتكلم، فكقوله عليه السلام: «**لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل**»[١] لأنه نفيُ الصوم، والصومُ لا ينتفي بصورته. فمعناه: لا صيامَ صحيحٌ، أو كاملٌ. فيكون حكم الصوم هو المنفيّ، لا الصومُ نفسُه. والحكم غيرُ منطوقٍ به، لكن لا بدّ منه لتحقّقِ صدق الكلام.

فعن هذا قلنا: لا عموم له، لأنه ثبتَ اقتضاءً، لا لفظاً.

وهذا يصح على مذهب من ينكر الأسماء الشرعية، ويقول: لفظ الصوم باقٍ على مقتضى اللغة، فيفتقِرُ فيه إلى إضمار الحكم. أما من جعله عبارةً عن الصوم الشرعي، فيكون انتفاؤه بطريق النطق لا بطريق الاقتضاء. بل مثاله: «**لا عمل إلا بنية**»[٢] و«**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**»[٣] وما سبقت أمثلته في باب المجمل.

وأما مثال ما ثبت اقتضاءً لتصوّر المنطوق به شرعاً، فقول القائل: أعتِقْ عبدَك

---

(١) أخرجه الدارمي في السنن (٢/ ١٢) رقم (١٦٩٨)، والبيهقي في السنن (٤/ ٢٠٢) رقم (٧٦٩٨)، والدارقطني في السنن (٢/ ١٧١) رقم (١).

(٢) انظر فتح الباري (١/ ١٢)، والتمهيد لابن عبد البر (٩/ ٢٣٨).

(٣) سبق تخريجه ص (٢٣).

عني، فإنه يتضمن الملكَ ويقتضيه، ولم ينطق به. لكن العتقُ المنطوقُ به شرطُ نفوذِهِ شرعاً تقدُّمُ الملك، فكان ذلك مقتضى اللفظ.

وكذلك لو أشار إلى عبد الغير، وقال: واللَّه لأعتقنَّ هذا العبد، يلزمه تحصيلُ الملك فيه إن أراد البر، وإن لم يتعرّض له، لضرورة الملتَزَم.

وأما مثال ما ثبت اقتضاءً لتصوّر المنطوق به عقلاً، فقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] فإنه يقتضي إضمار الوطء، أي حرم عليكم وطء أمهاتكم، لأن الأمهات عبارةٌ عن الأعيان، والأحكام لا تتعلّق بالأعيان، بل لا يُعْقَلُ تعلقها إلا بأفعال المكلفين، فاقتضى اللفظ فعلاً، وصار ذلك هو الوطء من بين سائر الأفعال بعرف الاستعمال. وكذلك قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ [المائدة: ٣] و﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ [المائدة: ١] أي الأكل. ويقرب منه ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] أي أهلَ القرية، لأنه لا بدّ من الأهل حتى يُعْقَلَ السؤال. فلا بدّ من إضماره.

ويجوز أن يلقَّبَ هذا بالإضمار، دون الاقتضاء. والقول في هذا قريب.

الضرب الثاني

ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ

ونعني به ما يتبعُ اللفظَ من غير تجريدِ قصدٍ إليه، فكما أن المتكلم قد يُفْهِمُ بإشارتِهِ وحركتِهِ في أثناء كلامه ما لا يدلّ عليه نفس اللفظ، فيسمّى إشارةً، فكذلك قد يتبَعُ اللفظ ما لم يُقْصَدْ به، ويُتَنَبَّهُ له.

ومثال ذلك: تمسُّكُ العلماءِ في تقدير أقلِّ الطهرِ وأكثرِ الحيض بخمسةَ عشر يوماً، بقوله عليه السلام: «**إنهن ناقصاتُ عقلٍ ودين**»[(١)] فقيل: ما نقصان دينهن؟ فقال: «**تقعُدُ إحداهنّ في قعر بيتها شَطْرَ دهرها لا تصلي ولا تصوم**». فهذا إنما سيق لبيان نقصان الدين، وما وقع النطقُ قصداً إلا به، لكن حصل به إشارةٌ إلى أكثر الحيضِ وأقلِّ الطهر، وأنه لا يكون فوق شطرِ الدهرِ، وهو خمسةَ عشرَ يوماً من الشهر، إذ لو تُصُوِّر الزيادةُ لتعرّض لها عند قصد المبالغة في نقصان دينها.

ومثاله استدلال الشافعي رحمه اللَّه في تنجُّس الماء القليل بنجاسة لا تغيِّره[(٢)] بقوله عليه السلام: «**إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمسْ يَدَهُ في الإناء حتى يغسلها**

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ١١٦) رقم (٢٩٨)، ومسلم في الصحيح (١/ ٨٦) رقم (٧٩).
(٢) المجموع (٢/ ٣٧٥).

ثلاثاً، فإنه لا يدري أين باتَتْ يده»[1] إذ قال: لولا أن يقينَ النجاسةِ ينجِّس، لكانَ توهُّمُها لا يوجِبُ الاستحباب.

ومثاله تقديرُ أقلِّ مدة الحمل بستة أشهر، أخذاً من قوله: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥] وقد قال في موضع آخر: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤].

ومثاله المصير إلى أن من وطئ بالليل في رمضان، فأصبح جنباً، لم يفسد صومه، لأنه قال: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ﴾ [البقرة: ١٨٧] وقال: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧] ثم مدّ الرخصة إلى أن يتبين الخيطُ الأبيض من الخيط الأسود من الفجر، فتشعر الآية بجواز الأكل والشرب والجماع في جميع الليل، ومن فعل ذلك في آخر الليل استأخَرَ غسله إلى النهار، وإلا وجب أن يحرِّمَ الوطءَ في آخر جزء من الليل بمقدار ما يتسع للغسل.

فهذا وأمثاله مما يكثر، ويسمّى «إشَارَةَ اللفظ».

الضرب الثالث

فهمُ التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب

كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] و﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا﴾ [النور: ٢] فإنه كما فُهِمَ وجوبُ القَطْع والجلد على السارق والزاني، وهو المنطوق به، فُهِمَ كونُ السرقةِ والزّنا علةً للحكم. وكونه علة غيرُ منطوق به، لكن يسبق إلى الفهم من فحوى الكلام. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ * وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣، ١٤] أي لبرِّهم وفجورهم. وكذلك كل ما خرج مخرج الذم والمدح والترغيب والترهيب. وكذلك إذا قال: ذُمَّ الفاجِرَ، وامدَحِ المطِيعَ، وعظِّم العالم، فجميع ذلك يفهم منه التعليل من غير نطق به.

وهذا قد يسمّى: إيماءً وإشارةً، كما يسمّى: فحوى الكلام ولَحْنَه. وإليك الخيرةُ في تسميته بعد الوقوف على جنسه وحقيقته.

الضرب الرابع

فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده

كفهم تحريم الشَّتْمِ والقتلِ والضَّرْبِ من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا

(١) أخرجه مسلم في الصحيح (١/ ٢٣٣) رقم (٢٧٨)، وأبو داود في السنن (١/ ٢٥) رقم (١٠٥).

نَنۡهَرۡهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣]، وفهم تحريم إحراق مالِ اليتيم وإهلاكه من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا﴾ [النساء: ١٠]، وفهم ما وراء الذرَّة والدينار من قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] وقوله: ﴿وَمِنۡهُم مَّنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]، وكذلك قول القائل: ما أكلتُ له بُرَّةً، ولا شربت له جَرْعةً، ولا أخذتُ من ماله حبَّةً، فإنه يدلّ على ما وراءه.

فإن قيل: هذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى.

قلنا: لا حَجْرَ في هذه التسمية، لكن يشترط أن يُفْهَمَ أن مجرّد ذكر الأدنى لا يحصِّلُ هذا التنبيه ما لم يُفْهِم الكلامُ وما سيقَ له، فلولا معرفتنا بأن الآية سِيقتْ لتعظيم الوالدين واحترامهما، لما فهمنا منع الضربِ والقتلِ من منع التأفيف، إذ قد يقول السلطانُ إذا أَمَر بقتلِ مَلِكٍ: لا تقل له أفّ، لكن اقتله، وقد يقول: واللَّه ما أكلتُ مال فلان، ويكون قد أحرق ماله، فلا يحنث.

فإن قيل: الضربُ حرامٌ قياساً على التأفيف، لأن التأفيف إنما حُرِّم للإيذاء، وهذا الإيذاء فوقه.

قلنا: إن أردت بكونه قياساً أنه محتاج إلى تأمُّلٍ واستنباط عِلَّةٍ فهو خطأ، وإن أردت أنه مسكوتٌ فُهِم من منطوق، فهو صحيح، بشرط أن يُفْهَمَ أنه أسبقُ إلى الفهم من المنطوق، أو هو معه وليس متأخراً عنه.

وهذا قد يسمّى «مفهوم الموافقة» وقد يسمّى «فحوى اللفظ» ولكل فريقٍ اصطلاحٌ آخر. فلا تلتفت إلى الألفاظ، واجتهد في إدراك حقيقة هذا الجنس.

الضرب الخامس

هو «المفهوم»

ومعناه الاستدلالُ بتخصيص الشيءِ بالذِّكر على نفي الحكم عما عداه.

ويسمّى «مفهوماً» لأنه مفهوم مجرّد لا يستند إلى منطوق، وإلّا فما دلّ عليه المنطوق أيضاً مفهوم. وربما سُمِّيَ هذا «دليل الخطاب». ولا التفات إلى الأسامي.

وحقيقتُه أن تعليق الحكم بأحد وصفي الشيءِ هل يدلّ على نفيه عما يخالفه في الصفة؟ كقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ [المائدة: ٩٥] وكقوله عليه السلام: **«في سائمة الغنم الزكاة»**[١] و**«الثيّب أحق بنفسها من وليّها»**[٢] و**«من باع نخلةً مؤبَّرةً**

(١) سبق تخريجه ص (١١٠).

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح (٢/ ١٠٣٧) رقم (١٤٢١)، والنسائي في السنن الكبرى (٦/ ٨٥) رقم (٣٢٦٤)، وأبو داود في السنن (٢/ ٢٣٢) رقم (٢٠٩٩).

فثمرتُها للبائع»[١]، فتخصيصُ العمد والسوم والثيوبة والتأبير بهذه الأحكام هل يدلّ على نفي الحكم عما عداها؟

فقال الشافعي ومالك والأكثرون من أصحابهما: إنه يدلّ[٢]. وإليه ذهب الأشعري، إذ احتجّ في إثبات خبر الواحد بقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦] قال: هذا يدلّ على أن العَدْلَ بخلافه. واحتجّ في مسألة الرؤية بقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] قال: وهذا يدلّ على أن المؤمنين بخلافهم.

وقال جماعة من المتكلمين، ومنهم القاضي وجماعةٌ من حُذّاق الفقهاء، ومنهم ابن سُريج[٣]: إن ذلك لا دلالة له[٤].

وهو الأوْجَهُ عندنا. ويدلّ عليه مسالك:

الأول: أن إثبات زكاة السائمةِ مفهومٌ، أما نفيُها عن المعلوفة اقتباساً من مجرّد الإثبات فلا يعلم إلا بنقلٍ من أهل اللغة متواترٍ أو جار مجرى المتواتر. والجاري مجرى المتواتر كعِلمنَا بأن قولهم: ضَروبٌ وقَتولٌ وأمثاله للتكثير، وأن قولهم: عليم وأعلم، وقدير وأقدر، للمبالغة، أعني: الأفعل، أما نقل الآحاد فلا يكفي، إذ الحكم على لغةٍ ينزل عليها كلام اللّه تعالى بقولِ الآحاد، مع جواز الغلط، لا سبيل إليه.

فإن قيل: فمن نفى المفهومَ افتقر إلى نقلٍ متواترٍ أيضاً؟

قلنا: لا حاجةَ إلى حجةٍ فيما لم يضعوه، فإنَّ ذلك لا يتناهى، إنما الحجةُ على من يدّعي الوضع.

الثاني: حسن الاستفهام، فإن من قال: إن ضَرَبَكَ زيدٌ عامداً فاضربه: حَسُنَ أن يقول: فإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟ وإذا قال: أخرِج الزكاة من ماشيتك السائمة، حسن أن يقول: هل أخرجها من المعلوفة؟ وحسن الاستفهام يدلّ على أن ذلك غير مفهوم، فإنه لا يحسن في المنطوق، وحَسُنَ في المسكوت عنه.

فإن قيل: حَسُنَ لأنه قد لا يراد به النفي مجازاً.

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٨٣٨) رقم (٢٢٥٠)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١١٧٢) رقم (١٥٤٣).

(٢) الأحكام للآمدي (٢/ ٢١٤)، وتنقيح الفصول ص (١٧٠).

(٣) ابن سريج أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، أبو العباس من كبار الشافعية، له مؤلفات، توفي سنة (٣٠٦هـ) انظر طبقات الشافعية لابن السبكي (٢/ ٨٧).

(٤) أصول السرخسي (١/ ٢٦٠).

قلنا: الأصل أنه إذا احتمل ذلك كان حقيقة، وإنما يردُّ إلى المجاز بضرورةِ دليلٍ، ولا دليل.

المسلك الثالث: أنا نجدهم يعلّقون الحكم على الصفة، تارة مع مساواة المسكوت عنه للمنطوق، وتارةً مع المخالفة. فالثبوت للموصوف معلوم منطوق، والنفي عن المسكوت محتمَلٌ، فليكن على الوقْفِ إلى البيان بقرينةٍ زائدةٍ ودليل آخر. أما دعوى كونِهِ مجازاً عند الموافقة، حقيقةً عند المخالفة، فتحكُّمٌ بغير دليلٍ، يعارضه عَكْسُه من غير ترجيح.

المسلك الرابع: أن المُخبر عن ذي الصفة لا ينفي عن غير الموصوف ما أخبر به عن الموصوف. فإذا قال: قامَ الأسودُ، أو خرج، أو قعد، لم يدلّ على نفيه عن الأبيض. بل هو سكوت عن الأبيض. وإن مَنَع ذلك مانعٌ، وقد قيل به، لزمه في تخصيص اللقب والاسم العَلَم، حتى يكون قولك: رأيت زيداً، نفياً للرؤية عن غيره. وإذا قال: ركب زيد دل على نفي الركوب عن غيره. وقد تَبعَ هذا بعضُهم. وهو بهتٌ واختراعُ على اللغات كلها. فإن قولنا: «رأيت زيداً» لا يوجب نفي رؤيته عن ثوب زيد ودابّته وخادمه، ولا عن غيره، إذ يلزم أن يكون قوله: زيدٌ عالمٌ، كفراً، لأنه نفيٌ للعلم عن اللَّه، وملائكته ورسله، وقوله: عيسى نبي للَّه، كفراً، لأنه نفيُ النبوة عن محمد عليه السلام وعن غيره من الأنبياء.

فإن قيل: هذا قياس الوصف على اللقب، ولا قياس في اللغة.

قلنا: ما قَصَدْنا به إلا ضرب مثال، لينتبه به، حتى يُعلَم أن الصفة لتعريف الموصوف فقط، كما أن أسماء الأعلام لتعريف الأشخاص. ولا فرق بين قوله: في الغنم زكاة، في نفي الزكاة عن البقر والإبل، وبين قوله: «في سائمة الغنم زكاة»، في نفي الزكاة عن المعلوفة.

المسلك الخامس: أنّا كما أنا لا نشك في أن للعرب طريقاً إلى الخبرِ عن مُخبر واحد واثنين وثلاثة، اقتصاراً عليه، مع السكوت عن الباقي، فلها طريق أيضاً في الخبر عن الموصوف بصفة، فنقول: رأيتُ الظريفَ وقامَ الطويل، ونَكَحْتُ الثيبَ، واشتَرَيْتُ السائمة، وبعتُ النخلة المؤبّرة. فلو قال بعد ذلك: نكحت البكر أيضاً، واشتريْتُ المعلوفة أيضاً، لم يكن هذا مناقضاً للأول ورفعاً له وتكذيباً لنفسه، كما لو قال: ما نكحْتُ الثيب، وما اشتريتُ السائمة. ولو فُهِمَ النفي كما فُهِمَ الإثبات لكان الإثبات بعده تكذيباً ومضاداً لما سبق.

[أدلة القائلين: بمفهوم المخالفة]:

وقد احتجّ القائلون بالمفهوم بمسالك:

الأول: أن الشافعي رحمه اللَّه من جملة العرب، ومن علماء اللغة، وقد قال بدليل الخطاب(١).

وكذلك أبو عبيدة(٢) من أئمة اللغة، وقد قال في قوله عليه السلام: «**ليُّ الواجد ظُلْمٌ، يُحلّ عِرْضَه وعقوبته**»(٣) فقال: دليله أنّ من ليسَ بواجدٍ لا يَحلُّ ذلك منه. وفي قوله ﷺ: «**لأن يمتلئ جوفُ أحدكم قيحاً حتى يَرِيَهُ خير من أن يمتلئ شعراً**»(٤) فقيل: إنه أراد الهجاء والسبَّ، أو هجوَ الرسولِ عليه السلام. فقال: ذلكَ حرامٌ قليلُه وكثيرُه، امتلأ به الجوف أو قصّر. فتخصيصُه بالامتلاءِ يدلّ على أن ما دونه بخِلافه. وأن من لم يتجرَّد للشعر ليس مراداً بهذا الوعيد.

والجواب:

أنهما إن قالاه عن اجتهادٍ فلا يجب تقليدُهما. وقد صرَّحا بالاجتهاد، إذ قال: «لو لم يدلّ على النفي لما كان للتخصيص بالذكر فائدة» وهذا الاستدلال مُعَرَّض للاعتراض، كما سيأتي، فليس على المجتهد قبول قول من لم تثبت عصمته عن الخطأ فيما يظنه بأهل اللغة، أو بالرسول ﷺ، وإن كان ما قالاه عن نقلٍ فلا يثبت هذا بقول الآحاد، ويعارِضُهُ أقوالُ جماعة أنكروه. وقد قال قوم: لا تثبت اللغة بنقل أرباب المذاهب والآراء، فإنهم يميلون إلى نصرة مذاهبهم، فلا تحصل الثقة بقولهم.

المسلك الثاني: أن اللَّه تعالى قال: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] فقال عليه السلام: «**لأزيدنّ على السبعين**»(٥) فهذا يدلّ على أن حكم ما عدا السبعين بخلافه.

والجواب من أوجه:

الأول: أن هذا خبر واحدٍ لا تقوم به الحجّة في إثبات اللغة، والأظهر أنه غير

---

(١) الأحكام للآمدي (٢/ ٢١٤).

(٢) أبو عبيدة معمر بن المثنى، بصري، ولد سنة (٢٠٩هـ)، عالم باللغة والنسب له مؤلفات انظر الأعلام (٧/ ٢٧٢).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٨٤٥) رقم (٢٢٧١)، والنسائي في السنن الكبرى (٧/ ٣١٦) رقم (٤٦٩٠)، وأبو داود في السنن (٣/ ٣١٣) رقم (٣٦٢٨).

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ٢٢٧٩) رقم (٥٨٠٢)، ومسلم في الصحيح (٤/ ١٧٦٩) رقم (٢٢٥٨).

(٥) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٤٥٩) رقم (١٣٠٠)، والترمذي في الجامع الصحيح (٥/ ٢٧٩) رقم (٣٠٩٧) وانظر فتح الباري (٨/ ٣٣٥).

صحيح، لأنه عليه السلام أعرف الخلق بمعاني الكلام، وذِكْرُ السبعين جرى مبالَغَةً في اليأس وقَطْع الطمع عن الغفران، كقول القائِل: اشفع أو لا تشفع، وإن شفعْتَ لهم سبعين مرة لم أقبل منك شفاعتك.

الثاني: أنه قال: «**لأزيدنّ على السبعين**» ولم يقل: «لِيُغْفَرَ لهم» فما كان ذلك لانتظار الغفران، بل لعلّه كان لاستمالة قلوب الأحياء منهم، لما رأى من المصلحة فيهم، ولترغيبِهِمْ في الدين، لا لانتظار غفران اللَّه تعالى للموتى، مع المبالغة في اليأس وقطع الطمع.

الثالث: أن تخصيص نفي المغفرة بالسبعين دلَّ على جواز المغفرة بعد السبعين أو على وقوعها؟

فإن قلتم: على وقوعها، فهو خلاف الإجماع وإن قلتم: على جوازه: فقد كان الجواز ثابتاً بالعقل قبل الآية، فانتفى الجواز المقدّر بالسبعين، والزيادةُ ثبتَ جوازُها بدليل العقل لا بالمفهوم.

المسلك الثالث لهم: أن الصحابة قالوا: قوله ﷺ: «**الماءُ من الماء**»[(١)] منسوخٌ بقول عائشة رضي اللَّه عنها: «**إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل**»[(٢)] فلو لم يتضمن نفيَ الماء عن غير الماء كان وجوبه بسببٍ آخر نسخاً له، فإنه لم ينسخ وجوبه بالماء، بل انحصارَهُ عليه واختصاصَهُ به. والجواب من أوجه:

الأول: أن هذا نقلُ آحادٍ، ولا تثبت به اللغة.

الثاني: أنه إنما يصحّ عن قوم مخصوصين، لا عن كافة الصحابة. فيكون ذلك مذهباً لهم بطريق الاجتهاد ولا يجب تقليدهم فيه.

الثالث: أنه يحتمل أنهم فهموا منه أن كل الماء من الماء، ففهموا من لفظ الماء المذكور أولاً العمومَ والاستغراق لجنس استعمال الماء، وفهموا أخيراً كون خبر التقاء الختانين نسخاً لعموم الأول لا لمفهومه ودليلِ خطابِه. وكلُّ عامٍّ أريد به الاستغراق فالخاصُّ بعدَهُ يكون ناسخاً لبعضه. ويتقابلان إن اتّحدت الواقعة.

الرابع: أنه نقل عنه عليه السلام أنه قال: «**لا ماء إلا من الماء**»[(٣)] وهذا تصريح

---

(١) أخرجه مسلم في الصحيح (١/ ٢٦٩) رقم (٣٤٣٠)، وابن ماجه في السنن (١/ ١٩٩) رقم (٦٠٧)، وأبو داود في السنن (١/ ٥٥) رقم (٢١٥)، والترمذي في الجامع الصحيح (١/ ١٨٣) رقم (١١٠)، وأحمد في المسند (٣/ ٤٧) رقم (١١٤٥٢).

(٢) أخرجه ابن ماجه في السنن (١/ ١٩٩) رقم (٦٠٨)، والنسائي في السنن الكبرى (١/ ١٠٨) رقم (١٩٦).

(٣) المسند (٥/ ١١٥).

بطرفي النفي والإثبات، كقوله عليه السلام: «**لا نكاح إلا بولي**»[(١)] و«**لا صلاة إلا بطهور**»[(٢)] وروي أنه ﷺ أتى باب رجلٍ من الأنصار، فصاح به، فلم يخرج ساعةً، ثم خرجَ ورأسُه يقطُر ماءً. فقال عليه السلام: «**عجلت عجلت، ولم تنزل، فلا تغتسل، فالماء من الماء**»[(٣)] وهذا تصريح بالنفي. فرأوا خبرَ التقاءِ الختانين ناسخاً لما فهم من هذه الأدلّة.

الخامس: أنه قال في رواية: «**إنما الماء من الماء**»[(٤)] وقد قالَ بعضُ منكري المفهوم: إن هذا للحصر والنفي والإثبات. وهذا لأنه لا مفهوم لِلّقب، والماءُ اسمُ لقب. فدلّ أنه مأخوذ من الحَصْرِ الذي دلّ عليه الألف واللام، أو قولِهِ: إنما، ولم يقل أحد من الصحابة إن المنسوخ مفهوم هذا اللفظ، فلعل المنسوخَ عمومُهُ، أو حصرُهُ المعلومُ، لا بمجرد التخصيص، والكلامُ في مجرد التخصيص.

المسلك الرابع: قولهم: إن يعلى بنَ أمية[(٥)] قال لعمر رضي اللَّه عنه: ما بالُنا نَقْصُرُ وقد أَمنّا؟ فقال: تعجَّبْتُ مما تعجبت منه، فسألت النبي عليه الصلاة والسلام، فقال: «**هي صَدَقَةٌ تصدَّق اللَّه بها عليكم، أو على عباده، فاقبلوا صدقته**»[(٦)] وتعجُّبهما من بطلانِ مفهومِ تخصيصِ قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ [النساء: ١٠١].

قلنا: لأن الأصل الإتمام، واستُثْنِيَ حالةُ الخوفَ، فكان الإتمامُ واجباً عند عدمِ الخوفِ بحكم الأصل، لا بالتخصيص.

المسلك الخامس: أن ابن عباس رضي اللَّه عنهما فهم من قوله ﷺ: «**إنما الربا في النسيئة**»[(٧)] نَفْيَ تحريم ربا الفضل، وكذا عَقَلَ من قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١] أنه إن كان له أَخَوانِ فلأمِّه الثلث. وكذلك قال: الأخواتُ لا يرثن مع الأولاد لقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا

---

(١) سبق تخريجه ص (٢٤).

(٢) سبق تخريجه (١/ ١٢).

(٣) انفرد بذكره الإمام الغزالي.

(٤) أخرجه مسلم في الصحيح (١/ ٢٦٩) رقم (٣٤٣).

(٥) يعلى بن أمية بن أبي عبيدة التميمي الحنظلي، شهد صفين مع علي رضي اللَّه عنه، مات سنة (٤٧هـ) انظر الإصابة (٣/ ٦٦٨).

(٦) أخرجه مسلم في الصحيح (١/ ٤٧٨) رقم (٦٨٦)، وابن ماجه في السنن (١/ ٣٣٩) رقم (١٠٦٥)، والنسائي في السنن الكبرى (٣/ ١١٦) رقم (١٤٣٣).

(٧) سبق تخريجه (١/ ١٨٤).

﴿نِصۡفُ مَا تَرَكَۚ﴾ [النساء: ١٧٦] فإنه لما جَعَلَ لها النصف بشرط عدم الولد، دلّ على انتفائه عند وجود الولد[١].

والجواب عن هذا من أوجه:

الأول: أن هذا غايته أن يكون مذهب ابن عباس، ولا حجّة فيه.

الثاني: أن جميع الصحابة خالفوه في ذلك، فإن دلَّ مذهبه عليه دلَّ مذهبهم على نقيضه.

الثالث: أنه لم يثبت أنه دفع ربا الفضل بمجرد هذا اللفظ، بل ربما دفعه بدليلٍ آخر وقرينة أخرى.

الرابع: أنه لعلّه اعتقد أن البيع أصله على الإباحة بدليل العقل، أو عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فإذا كان النهي قاصراً على النسيئة كان الباقي حلالاً بالعموم ودليل العقل، لا بالمفهوم.

الخامس: أنه روي أنه قال: «**لا ربا إلا في النسيئة**»[٢] وهذا نص في النفي والإثبات. وقوله: «**إنما الربا في النسيئة**» أيضاً قد أقرّ به بعضُ منكري المفهوم لما فيه من الحصر.

المسلك السادس: أنه إذا قال: اشترِ لي عبداً أسود، يفهم نَفْيُ الأبيض، وإذا قال: اضربه إذا قام، يفهم المنع إذا لم يقم.

قلنا: هذا باطل، بل الأصل منعُ الشراءِ والضرب، إلا فيما أُذِنَ. والإذن قاصر، فبقي الباقي على النفي، وتولّد منه دَرْكُ الفرق بين الأبيض والأسود. وعمادُ الفرق إثباتٌ ونفي، ومستند النفي الأصل، ومستند الإثبات الإذن القاصر. والذهن إنما ينتبه للفرق عند الإذن القاصر على الأسود، فإنه بذِكْرِ الأبيض يسبقُ إلى الأوهام العاميّة أن إدراك الذهنِ هذا الاختصاصَ والفرقَ من الذكر القاصر. لا بل هو عند الذكر القاصر. لكن أَحدُ طرفي الفرق حصل من الذكر، والآخر كان حاصلاً في الأصل، فيذكره عند التخصيص. فكان حصول الفرق عنده لا به. فهذا مَزَلّة القدم. وهو دقيق: ولأجله غلط الأكثرون.

ويدلّ عليه أيضاً أنه لو عَرَض على البيع شاةً وبقرةً وغانماً وسالماً، وقال: اشتر غانماً والشاة، لسبق إلى الفهم الفرقُ بين غانمٍ وسالم، وبين البقرة والشاة.

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٣٣٩) رقم (٣٢٠٩)، والبيهقي في السنن (٦/ ٢٣١) رقم (١٢١٠٢).

(٢) سبق تخريجه (١/ ١٨٤).

واللقب لا مفهوم له بالاتفاق عند كل محصِّل، إذ قوله: «**لا تبيعوا البُرَّ بالبرِّ**»، لم يدلّ على نفي الربا من غير الأشياء الستة بالاتفاق، ولو دلّ لانحسم باب القياس. وإن القياسَ فائدتُهُ إبطال التخصيص، وتعديةُ الحكم من المنصوص إلى غيره. لكن مَزَلَّةُ القدم ما ذكرناه.

وهو جارٍ في كل ما يتضمن الاقتطاع من أصل ثابت، كقوله: أنتِ طالقٌ إن دخلت الدار. فإن لم تدخل لم تطلق، لأن الأصل عَدَمُ الطلاق، لا لتخصيص الدخول. بدليل أنه لو قال: إن دخلت فلستِ بطالقٍ، فلا يقع إذا لم تدخل، لأنه ليس الأصل وقوعَ الطلاق حتى يكون تخصيصُ النفي بالدخولِ موجباً للرجوع إلى الأصل عند عدم الدخول. وهذا واضح.

المسلك السابع: وعليه تعويل الأكثرين، وهو السبب الأعظم في وقوع هذا الوهم: أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد أن تكون له فائدة، فإن استوت السائمة والمعلوفة، والثّيبُ والبكرُ، والعمد والخطأ، فَلِمَ خصّص البعضَ بالذكر، والحكمُ شامل، والحاجةُ إلى البيان تعمُّ القسمين؟ فلا داعي له إلّا اختصاصُ الحكم، وإلّا صار الكلامُ لغواً.

والجواب: من أربعة أوجه:

الأول: أن هذا عكسُ الواجب، فإنكم جعلتم طلب الفائِدَةِ طريقاً إلى معرفة وضع اللفظ. وينبغي أن يُفْهَمَ أوّلاً الوضع، ثم تُرتَّب الفائدة عليه. فالعلمُ بالفائدةِ ثمرةُ معرفة الوضع. أما أن يكون الوضع تَبَعَ معرفةِ الفائدة فلا.

الثاني: هو أن عماد هذا الكلام أصلان: أحدهما: أنه لا بد من فائدة للتخصيص. والثاني: أنه لا فائدة إلا اختصاص الحكم. والنتيجة أنّهُ الفائدة إذاً.

ومسلَّم أنه لا بدّ من فائدة، لكن الأصل الثاني، وهو أنه لا فائدة إلا هذا، فغيرُ مسلَّم، فلعلّ فيه فائدة. فليست الفائدةُ محصورة في هذا، بل البواعث على التخصيص كثيرة، واختصاصُ الحكم أحد البواعث.

فإن قيل: فلو كان له فائدةٌ، أو عليه باعث سوى اختصاص الحكم، لعرفناه.

قلنا: ولم قلتم: إن كل فائدة ينبغي أن تكون معلومة لكم؟ فلعلّها حاصلةٌ ولم تعثروا عليها. فكأنكم جعلتم عدم علم الفائدة علماً بعدم الفائدة. وهذا خطأ. فعماد هذا الدليل هو الجهلُ بفائدةٍ أخرى.

الثالث: وهو قاصمة الظهر على هذا المسلك: أن تخصيصَ اللقب لا يقول به محصِّلٌ، فلم لم تطلبوا الفائدة فيه. فإذا خصَّصَ الأشياء الستةَ بالربا، وعمَّم الحكم

في المكيلات والمطعومات كلها، وخصَّص الغنم بالزكاة مع وجوبها في الإبل والبقر، فما سببه مع استواء الحكم؟ فيقال: لعلّ إليه داعياً من سؤالٍ أو حاجةٍ أو سبب لا نعرفه. فليكن كذلك في تخصيص الوصف.

الرابع: أن في تخصيص الحكم بالصّفة الخاصّة فوائد:

الأولى: أنه لو استوعب جميع محالّ الحكم لم يبقَ للاجتهاد مجال، فأراد بتخصيص بعض الألقاب والأوصافِ بالذكر أن يُعَرِّضَ المجتهدين لثواب جزيل في الاجتهاد، إذ بذلك تتوفّر دواعيهم على العلم، ويدوم العلم محفوظاً بإقبالهم ونشاطهم في الفكر والاستنباط. ولولا هذا لذكرَ لكل حكمٍ رابطةً عامة جامعةً لجميع مجال الحكم حتى لا يبقى للقياس محال.

الثانية: أنه لو قال: في الغنم زكاة، ولم يخصّ السائمة، لجاز للمجتهد إخراجُ السائمة عن العموم بالاجتهاد الذي ينقدح له. فخصّ السائمة بالذكر لتقاس المعلوفة عليها إن رأى أنها في معناها، أو لا تلحق بها. فتبقى السائمة بمعزل عن محل الاجتهاد وكذلك لو قال: لا تبيعوا الطعام بالطعام، ربّما أدّى اجتهاد مجتهد إلى إخراج البرّ والتمر. فنصّ على ما لا وجه لإخراجه، وترك ما هو موكول إلى الاجتهاد لا سيما لو ذَكَرَ الطعامَ أو الغنم، وهو لفظ عام، لصار عند الواقفيّة محتملاً للعموم وللبرّ خاصة والتمر خاصة والمعلوفة خاصة وللسائمة خاصة، فأخرج المخصوصَ عن محل الوقف والشك وردّ الباقي إلى الاجتهاد، لما رأى فيه من اللطف والصلاح.

الثالثة: أن يكون الباعث على التخصيص للأشياء الستة عمومَ وقوعٍ أو خصوصَ سؤالٍ، أو واقعةٍ، أو اتفاقَ معاملةٍ فيها خاصة أو غير ذلك من أسبابٍ لا يطلع عليها، فعدم علمنا بذلك لا ينزل منزلة علمنا بعدم ذلك، بل نقول: لعلّ إليه داعياً لم نعرفه. فكذلك في الأوصاف.

المسلك الثامن: قولهم: إن التعليق بالصفة كالتعليق بالعلّة، وذلك يوجب الثبوت بثبوت العلة، والانتفاءَ بانتفائها.

والجواب: إن الخلاف في العلّة والصفة واحد، فتعليق الحكم بالعلّة يوجب ثبوته بثبوتها، أما انتفاؤه بانتفائها فلا، بل يبقى بعد انتفاء العلّة على ما يقتضيه الأصل. وكيفَ ونحن نجوِّز تعليل الحكم بعلّتين، فلو كان إيجابُ القتل بالردّة نافياً للقتل عند انتفائها لكان إيجاب القصاص نسخاً لذلك النفي. بل فائدةُ ذكر العلّة معرفةُ الرابطة فقط، وليس من فائدته أيضاً تعدية العلّة من محلّها إلى غير محلها،

فإنّ ذلك عُرِف بورود التعبّد بالقياس. ولولاه لكان قوله: حرَّمتُ عليكم الخمر لشدّتها، لا يوجب تحريم النبيذ المشتدّ، بل يجوز أن تكون العلّةُ شدّةَ الخمر خاصة إلى أن يرد دليل وتعبد باتباع العلّة وتركِ الالتفات إلى المحل.

المسلك التاسع: استدلالهم بتخصيصات في الكتاب والسنة خالفَ الموصوفُ فيها غيرَ الموصوف بتلك الصفات.

وسبيل الجواب عن جميعها: أن ذلك إما لبقائها على الأصل، أو معرفتها بدليل آخر، أو بقرينة. ولو دلّ ما ذكروه على ما قالوه لدلَّت تخصيصات في الكتاب والسنة لا أثر لها على نقيضه كقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ [المائدة: ٩٥] في جزاء الصيد، إذ يجب على الخاطئ. وقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] إذ تجب على العامد عند الشافعي رحمه اللّه[1]. وقوله: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ [النساء: ١٠١] الآية وقوله في الخلع: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [النساء: ٣٥] وقوله عليه السلام: «**أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليّها**»[2] إلى أمثال له لا تحصى.

القول في درجات دليل الخطاب

اعلم أن توهُّم النفي من الإثبات على مراتب ودرجات، وهي ثمانية:

الرتبة الأولى: [مفهوم اللقب]:

وهي أبعدها، وقد أقرّ ببطلانها كل محصِّل من القائلين بالمفهوم. وهو مفهوم اللقب، كتخصيص الأشياء الستة في الربا.

الرتبة الثانية: [مفهوم الاسم المشتق الدالّ على جنس]:

الاسم المشتق الدالّ على جنس، كقوله: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام**»[3] وهذا أيضاً يظهر إلحاقُه باللقب، لأن الطعام لقب لجنسِهِ، وإن كان مشتقاً مما يُطْعَمُ، إذ لا تدركَ تفرقة بين قوله: في الغنم زكاة، أو في النعم زكاة، وفي الماشية زكاة. وإن كانت الماشية مشتقة، مثلاً.

الرتبة الثالثة: [مفهوم الصفة المنتقلة]:

تخصيص الأوصاف التي تطرأ وتزول، كقوله: «**الثيّب أحقُّ بنفسها**»[4].

---

(١) الأم (٨/ ٢٥٤).
(٢) سبق تخريجه ص (٤٥).
(٣) أخرجه مسلم في الصحيح (٣/ ١٢١٤) رقم (١٥٩٢).
(٤) سبق تخريجه ص (١٥٤).

« **والسائمة تجب فيها الزكاة** »[١] . فلأجل أن السوم يطرأ ويزول ربما يتقاضى الذهنُ طلبَ سبب التخصيص، وإذا لم يجد حَمَله على انتفاء الحكم.

وهو أيضاً ضعيف، ومنشؤه الجهل بمعرفة الباعث على التخصيص.

الرتبة الرابعة: [مفهوم الصفة]:

أن يذكر الاسمَ العام، ثم يذكر الصفة الخاصّة في معرض الاستدراك والبيان، كما لو قال: « **في الغنم السائمة زكاة** »[٢] . وكقوله: « **من باع نخلةً مؤبّرةً فثمرتها للبائع** »[٣]، « **واقتلوا المشركين الحربيين** » . فإنه ذكر الغنمَ والنخلةَ والمشركين، وهي عامة. فلو كان الحكم يعمُّها لما أنشأ بعده استدراكاً. لكن الصحيح أن مجرد التخصيص من غير قرينةٍ لا مفهوم له. فيرجع حاصل الكلام إلى طلب سبب الاستدراك. ويجوز أن يكون له سببٌ سوى اختصاصِ الحكم لم نعرفه.

ووجه التفاوت بين هذه الصور: أن تخصيص اللقب يمكن حمله على أنه لم يحضره ذكرُ المسكوتِ عنه، ولذلك ذَكَرَ الأشياء الستة. فهذا احتمال. وهو الغفلة عن غير المنطوق به، والغفلة عن البكر عند التعرّض للثيب أبعد، لأن ذكر الصفة يُذكِّرُ بضدّها، فضعف هذا الاحتمال. فصار احتمال المفهوم أظهر. وعند الاستدراك بعد التعميم انقطع هذا الاحتمال بالكلّية، فظهر احتمالُ المفهوم، لانحسام أحد الاحتمالات الباعثة على التخصيص.

لكن وراءَ هذه احتمالاتٌ داعية إلى التخصيص وإن لم نعرفها، فلا يُحْتَجُّ بما لا يُعلم، فَيُنظر إلى لفظه. ومن تعرَّض للغنم السائمة، والنخلة المؤبّرة، فهو ساكت عن المعلوفةِ وغير المؤبّرة، كما لو قال: في السائمة، وفي المؤبّرة، وكما لو قال: في سائمة الغنم زكاة.

الرتبة الخامسة: [مفهوم] الشرط:

وذلك أن يقول: إن كان كذا فافعل كذا. و« **إن جاءكم كريم قوم فأكرموه** »[٤] ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦] وقد ذهب ابن سريج وجماعة من المنكرين للمفهوم إلى أن هذا يدلّ على النفي[٥] .

والذي ذهب إليه القاضي إنكاره. وهو الصحيح عندنا، على قياس ما سبق.

---

(١) سبق تخريجه ص (١١٠).
(٢) سبق تخريجه ص (١١٠).
(٣) سبق تخريجه ص (١٥٥).
(٤) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٢/ ٣٠٤) رقم (٢٢٦٦)، والبيهقي في السنن (٨/ ١٦٨).
(٥) الأحكام للآمدي (٢/ ٢٢٦).

لأن الشرط يدلّ على ثبوتِ الحكم عند وجودِ الشرط فقط، فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط. أما أن يَدُلَّ على عدمه عند العدم فلا. وفرْقٌ بين أن لا يدلَّ على الوجود فيبقىٰ على ما كان قبل الذكر، وبين أن يَدُلّ على النفي فيتغيّر عما كان.

والدليل عليه أنه يجوز تعليق الحكم بشرطين، كما يجوز بعلّتين، فإذا قال: احكم بالمال للمدّعي إن كانت له بينة، واحكم له بالمال إن شهد له شاهدان، لا يدلّ على نفي الحكم بالإقرار، واليمين والشاهد، ولا يكون الأمر بالحكم بالإِقرار، والشاهد واليمين، نسخاً له ورفعاً للنص أصلاً. ولهذا المعنى جوّزناه بخبر الواحد.

وقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦] أنكرَ أبو حنيفة مفهومَهُ لما ذكرناه[١].

ويجوز أن نوافق الشافعي في هذه المسألة[٢]، وإن خالفناه في المفهوم، من حيث إن انقطاع ملك النكاح يوجب سقوط النفقة إلا ما استُثني. والحامل هي المستثنى. فتبقى الحائلُ على أصل النفي. وانتفتْ نفقتها لا بالشرط لكن بانتفاءِ النكاح الذي كان علّةَ النفقة.

الرتبة السادسة: [مفهوم الحصر بإنما، والحصر بتعريف الجُزْأين]:

قوله عليه السلام: «**إنما الماء من الماء**»[٣] و«**إنما الشفعة فيما لم يقسم**»[٤] و«**إنما الولاء لمن أعتق**»[٥] و«**إنما الربا في النسيئة**»[٦] و«**إنما الأعمال بالنيات**»[٧] وهذا قد أصرّ أصحاب أبي حنيفة وبعض المنكرين للمفهوم على إنكاره. وقالوا: إنه إثباتٌ فقط، ولا يدلّ على الحصر.

وأقرّ القاضي بأنه ظاهر في الحصْر، محتمِل للتأكيد. إذ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١] و﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨] يشعر بالحصر. ولكن قد يقول: إنما النبي محمد وإنما العالِمُ في البلد زيدٌ، يريد به الكمال والتأكيد.

---

(١) بدائع الصنائع (٤/ ٢٠٣٨).

(٢) الأم (٥/ ٢٣٧).

(٣) سبق تخريجه ص (١٥٩).

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٨٨٣) رقم (٢٣٦٣)، وأبو داود في السنن (٣/ ٢٨٥) رقم (٣٥١٤)، والنسائي في السنن الكبرى (٧/ ٣٢٠) رقم (٤٧٠٤).

(٥) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٥٤٣) رقم (١٤٢٢)، ومسلم في الصحيح (٢/ ١١٤٥) رقم (١٥٠٥).

(٦) سبق تخريجه (١/ ١٨٤).

(٧) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٣) رقم (١).

وهذا هو المختار عندنا أيضاً.

ولكن خصَّص القاضي هذا بقوله: «إنما» ولم يطرُدْهُ في قوله: «الأعمال بالنيات» و«**الشفعة فيما لم يقسم**»[١] و«**تحريمها التكبير وتحليلها التسليم**»[٢] والعالِمُ في البلد زيد.

وعندنا أن هذا يلحق بقوله: «إنما» وإن كان دونه في القوة. لكنه ظاهرٌ في الحصر أيضاً. فإنا ندرك التفرقة بين قول القائل: زيد صديقي، وبين قوله: صديقي زيد؛ وبين قوله: زيد عالمٌ، وبين قوله: العالِمُ زيد.

وهذا التحقيق، وهو أن الخبر لا يجوز أن يكون أخصّ من المبتدأ، بل ينبغي أن يكون أعمَّ منه أو مساوياً له. فلا يجوز أن تقول: الحيوان إنسان؛ ويجوز أن تقول: الإنسان حيوان. فإذا جَعَلَ زيداً مبتدأ، وقال: زيد صديقي، جاز أن تكون الصداقة أعمَّ من زيد، وزيد أخصّ من الصديق، لأن المبتدأ يجوز أن يكون أخصّ من الخبر، أما إذا جعل الصديق مبتدأ فقال: صديقي زيدٌ، فلو كان له صديقٌ آخرُ كان المبتدأ أعمَّ من الخبر والخبرُ أخصّ، وكان كقوله: اللون سواد، والحيوانُ إنسان. وذلك ممتنع. وإن كان عكسه جائزاً.

فإن قيل: يجوز أن يقول: صديقي زيد وعمرٌو أيضاً، والولاءُ لمن أعتق، ولمن كاتَبَ، ولمن باع بشرط العتق. ولو كان للحصر لكان هذا نقضاً له.

قلنا: هو للحصر بشرط أن لا يقترن به قبل الفراغ من الكلام ما يغيّره، كما أن العَشَرَةَ لمعناها بشرط أن لا يتصل بها الاستثناء. وقوله: «**اقتلوا المشركين**» ظاهر في الجميع بشرط أن لا يقول: إلا زيداً.

الرتبة السابعة: [مفهوم الغاية]:

مدُّ الحكم إلى غايةٍ بصيغة «إلى» و«حتى» كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ﴾ [التوبة: ٢٩] وقد أصرّ على إنكار هذا أصحابُ أبي حنيفة، وبعضُ المنكرين للمفهوم. وقالوا: هذا نُطقٌ بما قبل الغاية، وسكوت عما بعد الغاية، فيبقى على ما كان قبل النطق.

وأقرّ القاضي بهذا، لأن قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]

---

(١) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١١/ ٥٩٠) رقم (٥١٨٥)، والبيهقي في السنن (٦/ ١٠٢) رقم (١١٣٣٤).

(٢) فتح الباري (١٢/ ٣٢٩)، وشرح النووي على صحيح مسلم (٥/ ٨٣).

و﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] ليس كلاماً مستقلاً. فإن لم يتعلّق بقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وقوله: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] فيكون لغواً من الكلام. وإنما صحّ لما فيه من إضمارٍ، وهو قوله: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ فاقربوهنّ، و﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ فتحلّ. ولهذا يقبح الاستفهام إذا قال: لا تعط زيداً حتى يقوم. فلو قال: أأعطيه إذا قام؟ فلا يحسن، إذ معناه: أعطِهِ إذا قام، ولأن الغاية نهاية، ونهاية الشيء مَقْطَعُه، فإن لم يكن مقطع فلا يكون نهاية. فإنه إذا قال: اضربه حتى يتوب، فلا يحسن معه أن يقول: وهل أضربه إن تاب؟

وهذا ـ وإن كان له ظهور ما ـ ولكن لا ينفك عن نظر، إذ يحتمل أن يقال: كل ما له ابتداءٌ فغايَتُهُ مقطع لبدايته، فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان قبل البداية. فيكون الإثبات مقصوراً وممدوداً إلى الغاية المذكورة. ويكون ما بعد الغاية كما قبل البداية.

فإذاً هذه الرتبة أضعف في الدلالة على النفي مما قبلها.

الرتبة الثامنة: مفهوم الحصر بالنفي والإثبات:

[كقولك]: لا عالِم في البَلَدِ إلا زيدٌ. وهذا قد أنكره غلاة منكري المفهوم، وقالوا: هذا نطقٌ بالمستثنى منه وسكوتٌ عن المستثنى، فما خرج بقوله: «إلا» فمعناه أنه لم يدخل في الكلام، فصارَ الكلام مقصوراً على الباقي.

وهذا ظاهر البطلان، لأن هذا صريحٌ في النفي والإثبات. فمن قال: لا إلٰه إلا اللَّه لم يقتصر على النفي، بل أثبت للَّه تعالى الألوهية، ونفاها عن غيره. ومن قال: لا عالم إلا زيد، ولا فتى إلا علي، ولا سيف إلا ذو الفقار، فقد نفى وأثبت قطعاً.

وليس كذلك قوله: «**لا صلاة إلا بطهور**»[(١)] و«**لا نكاح إلَّا بولي**»[(٢)] و«**لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواءٍ**»[(٣)] فهذه صيغةُ الشرطِ، ومقتضاها نفي المنفيّ عند انتفاء الشرط، أمّا وجوده عند وجود الشرط فليس منطوقاً به، بل تفسد الصلاة مع الطهارة لسبب آخر، وكذلك النكاح مع الوليّ، والبيع مع المساواة، وهذا على وفق قاعدة المفهوم، فإن إثبات الحكم عند ثبوت وصفٍ لا يدلّ على إبطاله عند انتفائه، بل يبقى على ما كان قبل النطق.

وكذلك نفيه عند انتفاء شيءٍ لا يدلّ على إثباته عند ثبوت ذلك الشيء، بل يبقى على ما كان قبل النطق، ويكون المنطوق به النفي عند الانتفاء فقط، بخلاف

(١) سبق تخريجه (١/ ١١٢). (٢) سبق تخريجه ص (٢٤). (٣) سبق تخريجه ص (٣٩).

قوله: «لا إلٰه إلا اللَّه» و«لا عالم إلا زيد» لأنه إثبات وَرَدَ على النفي، والاستثناءُ من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي. وقوله: «لا صلاة» ليس فيه تعرّض للطهارة، بل للصلاة فقط. وقوله: «إلا بطهور» ليس إثباتاً للصلاة، بل للطهور الذي لم يتعرّض له في الكلام، فلا يفهم منه إلا الشرط.

مسألة: [لا مفهوم لما خرج مخرج العادة الغالبة]:

القائلون بالمفهوم أقرّوا بأنه لا مفهوم لقوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾ [النساء: ٣٥] ولا لقوله: «**أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليّها**»[١] لأن الباعث على التخصيص العادةُ، لأن الخلع لا يجري إلا عند الشقاق، والمرأة لا تنكح نفسها إلا إذا أبى الوليّ.

وكذلك القائلون بمفهوم اللقب قالوا: لا مفهوم لقوله: «**صبُّوا عليه ذَنُوباً من ماء**»[٢] و«**ليستنج بثلاثة أحجار**»[٣] لأنه ذكرهما لكونهما غالبين. وإذا كان يسقط المفهوم بمثل هذا الباعث، فحيث لم يظهر لنا الباعثُ احتمل أن يكونَ ثم باعث لم يظهر لنا، فكيف يبنى الحكم على عدم ظهور الباعث لنا؟

[مناقشة فائدة تخصيص الوصف بالذكر]:

فإن قيل: فلو انتفى الباعث المخصِّص في علم اللَّه تعالى، واستوت الحاجة في المذكور والمسكوت؛ واستويا في الذكر، ولم يكن أحدهما منسياً، فهل يجوز للنبي عليه السلام أن يخصَّ أحدهما بالذكر؟ فإن جوّزتم فهو نسبةٌ له إلى اللغو والعبث. وكان كقوله: يجب الصوم على الطويل والأبيض. فقلنا: وهل يجب على القصير والأسود؟ فقال: نعم. قلنا: فلم خَصَصْتَ هذا بالذكر؟ فقال: بالتشهي والتحكّم. فلا شكّ أنه ينسب إلى خِلاف الجِدّ. ويصلح ذلك لأن يُلْعَبَ به ويضحك منه، كما يقول القائل: اليهودي إذا مات لا يبصر، فيكون ذلك هزؤاً. فثبت بهذا أن هذا دليلٌ إن لم يكن باعثٌ، فإذا لم يظهر فالأصل عدمه. أما إسقاطُ دلالته لتوهّم باعثٍ على التخصيص سوى اختصاصِ الحكم به، فهو رفعٌ للدلالة بالتوهّم.

قلنا: ما ذكرتموه مسلّم، وهو أيضاً جار في تخصيصِ اللّقب. واليهوديُّ اسم لقب ويستقبَح تخصيصه. ولا مفهوم للّقب، لأن ذلك يحسم سبيل القياس. وإنما أُسقِطَ مفهوم اللّقب لأنه ليس فيه دلالة من حيث اللفظ، بل هو نطقٌ بشيء وسكوت عن شيء. فينبغي

---

(١) سبق تخريجه ص (٤٥).

(٢) أخرجه أبو داود (١/ ١٠٣) رقم (٣٨٠)، والبيهقي في السنن (٢/ ٤٢٨) رقم (٤٠٣٨).

(٣) سبق تخريجه ص (٤٢).

أن يقال: فلم سكتَ عن البعض ونطق بالبعض؟ فنقول: لا ندري، فإن ذلك يحتمل أن يكون بسبب اختصاصِ الحكم، ويحتمل أن يكون بسبب آخر، فلا يثبت الاختصاص بمجرد احتمال ووهم. وكذلك تخصيصُ الوصف، ولا فرق.

فإذاً لسنا ندرأ الدليل بالوهم، بل الخصمُ يبني الدليل على الوهم. فإنه ما لم ينتف سائر البواعث لا يتعيّن باعثُ اختصاص الحكم. وتقديرُ انتفاء البواعث وهمٌ مجرد. وأما قول القائل: اليهودي إذا مات لا يبصر، فليس استقباحُهُ للتخصيص، بل لأنه ذَكَرَ ما هو جليّ. فإنه لو قال: الإنسان إذا مات لم يبصر؛ أو الحيوان إذا مات لا يبصر، استقبح ذلك، لأنه تعرّض لما هو واضح في نفسه. فإن تعرّض لمشكل فلا يستقبح التخصيص في كل مقام، كقوله: العبد إذا وَقَعَ في الحج لزمته الكفارة. فهذا لا يستقبح، وإن شاركه الحر. وكقوله: الإنسان لا يتحرّك إلا بالإرادة، ولا يريد إلا بعد الإدراك، فلا يستقبح وإن كان سائر الحيوان يشاركه في ذلك.

هذا تمام التحقيق في المفهوم. وبه تمامُ النظر في الفنّ الثاني، وهو اقتباسُ الحكم من اللفظ لا من حيث صيغتُهُ ووضعه بل من حيث فحواه وإشارته.

ولم يبق إلا الفنُّ الثالث وهو اقتباس الحكم من حيث معناهُ ومعقوله. وهو القياس. والقول فيه طويل.

ونرى أن نُلْحق بآخِرِ الفن الثاني القولَ في فعل رسول اللَّه ﷺ وسكوتِهِ، ووجهِ دلالته على الأحكام. فإنه قد يظن أنه نازل منزلةَ القول في الدلالة.

ثم بعد الفراغ منه نخوض في الفن الثالث وهو شرح القياس.

القول في دلالة أفعال الرسول ﷺ وسكوته واستبشاره

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول

في دلالة الفعل

ونقدّم عليه مقدمةً في عِصْمَةِ الأنبياء. فنقول:

[عصمة الأنبياء]

لما ثبت ببرهان العقل صدقُ الأنبياء، وتصديقُ اللَّه تعالى إياهم بالمعجزات، فكل ما يناقِضُ مدلولَ المعجزة فهو محال عليهم بدليل العقل. ويناقِضُ مدلولَ المعجزة جوازُ الكفر والجهلُ باللَّه تعالى، وكتمانُ رسالة اللَّه، والكذبُ والخطأ

والغلطُ فيما يبلّغ، والتقصيرُ في التبليغ، والجهلُ بتفاصيل الشرع الذي أُمِرَ بالدعوة إليه.

أما ما يرجع إلى مقارفة الذنب فيما يخصّه، ولا يتعلق بالرسالة، فلا يدلّ على عصمتهم عنه عندنا دليلُ العقلِ، بل دليلِ التوقيف. والإجماعُ قد دلَّ على عصمتهم عن الكبائر، وعصمتهم أيضاً عما يصغِّر أقدارهم من القاذورات، كالزنا والسرقةِ واللواط.

أما الصغائر فقد أنكرها جماعةٌ، وقالوا: الذنوبُ كلها كبائر. فأوجبوا عصمتهم عنها.

والصحيح أن من الذنوب صغائر، وهي التي تكفّرها الصلوات الخمس، واجتنابُ الكبائر[١]، كما ورد في الخبر، وكما قررنا حقيقته في كتاب التوبة من كتاب «**إحياء علوم الدين**»[٢].

فإن قيل: لِمَ لم تثبت عصمتهم بدليل العقل، لأنهم لو لم يُعْصَمُوا لَنَفَرَتْ قلوب الخلق عنهم؟

قلنا: لا يجب عندنا عصمتهم من جميع ما ينفّر، فقد كانت الحرب سجالاً بينه ﷺ وبين الكفار، وكان ذلك ينفِّر قلوبَ قوم عن الإيمان، ولم يُعْصَمْ عنه وإن ارتاب المبطلون؛ مع أنه حُفِظَ عن الخطّ والكتّابة كي لا يرتاب المبطلون. وقد ارتاب جماعة بسبب النسخ، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ﴾ [النحل: ١٠١] وجماعةٌ بسبب المتشابهات، فقالوا: كانَ يقدر على كشْفِ الغطاء لو كان نبيّاً ليتخلّص الخلق من ظلمات الجهلِ والخلافِ، كما قال تعالى: ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران ٧].

وهذا لأن نفي المنفّرات ليس بشرطِ دلالة المعجزة.

هذا حكم الذنوب.

أما النسيان والسهو فلا خلاف في جوازه عليهم فيما يخصهم من العبادات. ولا خلاف في عصمتهم فيما يتعلق بتبليغ الشرع والرسالة، فإنهم كُلِّفوا تصديقَه جزماً، ولا يمكن التصديقُ مع تجويز الغلط.

وقد قال قوم: يجوز عليه الغلط فيما شرعه بالاجتهاد، لكن لا يُقَرُّ عليه.

---

(١) أخرجه مسلم في الصحيح (١/ ٢٠٩) رقم (٢٣٣)، والترمذي في الجامع الصحيح (١/ ٤١٨) رقم (٢١٤)، وابن ماجه في السنن (١/ ١٩٦) رقم (٥٩٧).

(٢) إحياء علوم الدين (٤/ ٢١).

وهذا على مذهب من يقول: المصيب من المجتهدين واحد. أما من قال: كلّ مجتهد مصيب، فلا يتصوّر الخطأ عنده في اجتهاد غيره، فكيف في اجتهاده؟!

[أقسام أفعال النبي ﷺ وحكم كل منها]

رجعنا إلى المقصود وهو أفعاله عليه الصلاة والسلام.

فما عُرِفَ بقوله أنه تعاطَاه بياناً للواجب، كقوله عليه السلام: «**صلّوا كما رأيتموني أصلّي**»(١) و«**خذوا عني مناسككم**»(٢) أو عُلِم بِقَرينةِ الحَال أنه إمضاءٌ لحكم نازلٍ، كقطع يد السارق من الكوع(٣)، فهذا دليل وبيانَ.

وما عُرِفَ أنه خاصّيتهُ، فلا يكون دليلاً في حق غيره.

وأما ما لم يقترن به بيانٌ في نفي ولا إثبات، فالصحيح عندنا أنه لا دلالة له، بل هو مترددٌ بين الإباحة والندب والوجوب، وبين أن يكون مخصوصاً به، وبين أن يشاركه غيره فيه.

ولا يتعيَّن واحد من هذه الأقسام إلا بدليل زائد، بل يُحْتَمَلُ الحظْرُ أيضاً عند من يجوّز عليهم الصغائر.

وقال قوم: إنه على الحظر.

وقال قوم: على الإباحة.

وقال قوم: على الندب.

وقال قوم: على الوجوب إن كان في العبادات، وإن كان في العادات فعلى الندب، ويستحبّ التأسّي به.

وهذه تحكّمات، لأن الفعل لا صيغة له، وهذه الاحتمالاتُ متعارضة. ونحن نُفْرِدُ كل واحد بالإبطال:

[الرد على القائلين بالتحريم]:

أما إبطال الحمل على الحظر فهو أن هذا خيالُ من رأى الأفعال قبل ورودِ الشرع على الحظر. قال: وهذا الفعلُ لم يرد فيه شرع، ولا يتعيّن بنفسه لإباحة ولا لوجوب، فيبقى على ما كان قبل الشرع. فلقد صدق في إبقاء الحكم على ما كان، وأخطأ في قوله بأن الأفعال قبل الشرع على الحظر. وقد أبطلنا ذلك.

---

(١) سبق تخريجه ص (١٠٧).

(٢) سبق تخريجه ص (٣٣، ١٢١).

(٣) فتح الباري (١٢/ ٩٨).

ويعارضه قول من قال: إنها على الإباحة. وهو أقرب من الحظر.

ثم يلزم منه تناقض، وهو أن يأتي بفعلين متضادّينِ في وقتين، فيؤدّي إلى أن يحرُمَ الشيءُ وضدُّه، وهو تكليف المحال.

[الردّ على القائلين بالإباحة]:

أما إبطال الإباحة: فهو أنه إن أراد به أنه أَطْلَقَ لنا مثلَ ذلك، فهو تحكّم، لا يدلّ عليه عقلٌ ولا سمعٌ. وإن أراد به أن الأصل في الأفعال نفيُ الحرج، فيبقى على ما كان قبل الشرع، فهو حق. وقد كان كذلك قبل فعله، فلا دلالة إذاً لفعله.

[الرد على قول الندب]:

أما إبطالُ الحمل على النَّدْبِ: فإنه تحكّمٌ: إذ لم يُحمَل على الوجوب لاحتمال كونه ندباً، فلا يحمل على الندب لاحتمال كونه واجباً، بل لاحتمال كونه مباحاً.

وقد تمسّكوا بشبهتين:

الأولى: أن فعله يحتمل الوجوبَ والندبَ، والندبُ أقلّ درجاته. فيحمل عليه.

قلنا: لا، بل الإباحة أقل درجاته. ثم إنما يصحّ ما ذكروه لو كان الندبُ داخلاً في الوجوب. ويكون الوجوبُ ندباً وزيادة. وليس كذلك، إذ يدخل جوازُ التَّركِ في حد الندب، دون حد الوجوب.

وأقرب ما قيل فيه الحمل على الندب لا سيما في العبادات.

أما في العادات فلا أقلَّ من حمله على الإباحة، لا بمجرد الفعل، ولكن نعلم أن الصحابة كانوا يعتقدون في كل فعل له أنه جائز، ويستدلّون به على الجواز. ويدلّ هذا على نفي الصغائر عنه. وكانوا يتبرّكون بالاقتداء به في العادات. لكن هذا أيضاً ليس بقاطع، إذ يحتمل أن يكون استدلالُهم بذلك مع قرائن حسمت بقية الاحتمالات. وكلامنا في مجرّد الأفعال دون قرينة، ولا شك في أن ابن عمر لما رآه مستقبلَ بيتِ المقدس في قضاء حاجته استدلّ به على كونه مباحاً إذا كان في بناءٍ، لأنه كان في البناء؛ ولم يعتقد أنه ينبغي أن يقتدي به فيه: لأنه خلا بنفسه، فلم يكن يقصِدُ إظهاره ليُعلَمَ بالقرينةِ أن قصده الدعاء إلى الاقتداء. فتبين من هذا أنهم اعتقدوا أن ما فَعَلَهُ مباحٌ. وهذا يدلّ على أنهم لم يجوِّزوا عليه الصغائر، وأنهم لم يعتقِدُوا الاقتداء في كل فعل، بل ما تقترن به قرينة تدل على إرادته البيان بالفعل.

الشبهة الثانية: التمسّك بقوله: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ﴾

[الممتحنة: ٦] فأخبر أن لنا التأسّي به. ولم يقل: عليكم التأسّي، فيحمل على الندب لا على الوجوب.

قلنا: الآية حجّة عليكم. لأن التأسّي به في إيقاع الفعل الذي أوقعه على الوجه الذي أوقعه، فما أوقعه واجباً أو مباحاً إذا أوقعناه على الوجه الندب لم نكن مقتدين به، كما أنه إذا قصد الندب فأوقعناه واجباً خالفنا التأسّي. فلا سبيل إلى التأسّي به قبل معرفة قصده. ولا يعرف قصده إلا بقوله أو بقرينة.

ثم نقول: إذا انقسمت أفعاله إلى الواجب والندب لم يكن من يحمل الكل على الوجوب متأسِّياً، ومن يجعل الكل أيضاً ندباً لا يكون متأسّياً، بل كان النبي عليه السلام لا يفعل ما لا يَدْري، فمن فعل ما لا يدري، على أي وجه فَعَلَهُ، لم يكن متأسّياً.

[الردّ على من قال بالوجوب]:

أما إبطال الحمل على الوجوب: فإن ذلك لا يعرف بضرورة عقلٍ ولا نظر، ولا بدليل قاطع. فهو تحكّم، لأن فعله متردد بين الوجوب والندب. وعند من لم يوجب عصمته من الصغائر يحتمل الحظر أيضاً. فلم يُتَحَكَّم بالحمل على الوجوب؟

ولهم شبه:

الأولى: قولهم: لا بدّ من وصف فعله بأنه حق وصواب ومصلحة، ولولاه لما أقدم عليه ولا تعبَّدَ به.

قلنا: جملة ذلك مسلّم في حقّه خاصة، ليخرج به عن كونه محظوراً. وإنما الكلام في حقّنا. وليس يلزم الحكم بأن ما كان في حقّه حقّاً وصواباً ومصلحةً كان في حقنا كذلك. بل لعلّه مصلحة بالإضافة إلى صفة النبوة، أو صفة هو مختصٌّ بها. ولذلك خالَفَنَا في جملة من الجائزات والواجبات والمحظورات، بل اختلفَ المقيمُ والمسافِرُ، والحائض والطاهر، في الصلوات. فَلِمَ يمتنعُ اختلافُ النبي والأمّة؟

الشبهة الثانية: أنه نبي، وتعظيم النبي واجب، والتأسّي به تعظيم.

قلنا: تعظيمُ المَلِكِ في الانقياد له فيما يأمُر وينهى، لا في التربُّع إذا تربّع، ولا في الجلوس على السرير إذا جلس عليه. فلو نَذرَ الرسول أشياء لم يكن تعظيمُهُ في أن نَنْذِرها مثل ما نَذَرها. ولو طلّق أو باعَ أو اشترى لم يكن تعظيمه في التشبه به.

الشبهة الثالثة: أنه لو لم يتابَعْ في أفعاله لجاز أن لا يتابع في أقواله. وذلك تصغير لقدره وتنفير للقلوب عنه.

قلنا: هذا هذيان، فإن المخالفة في القول عصيانٌ له، وهو مبعوث للتبليغ حتى يطاع في أقواله، لأن قوله متعدّ إلى غيره وفعله قاصر عليه. وأما التّنْفِيرُ فقد بيّنّا أنه لا التفات إليه. ولو كان تَرْكُ التشبّه به تصغيراً له لكان تركُنا للوصال، وتركنا نكاحَ تسع، بل تركُنا دعوة النبوة، تصغيراً.

فاستبانَ أن هذه خيالات. وأن التحقيق أن الفعل متردد، كما أن اللفظ المشترك كالقُرءِ، والجَوْنِ، متردد، فلا يجوز حَمْلُه على أحد الوجوه إلا بدليل زائد.

الشبهة الرابعة: تمسّكهم بآي من الكتاب، كقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨] وأنه يعمّ الأقوال والأفعال. وكقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣] وقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] وأمثاله.

وجميع ذلك يرجع إلى قبول أقوالِهِ، وغايَتُهُ أن يعمّ الأقوال والأفعال. وتخصيصُ العموم ممكن، ولذلك لم يجب على الحائض والمريض موافَقَتُهُ مع أنهم مأمورون بالاتباع والطاعة.

الخامسة وهي أظهرها: تمسّكهم بفعل الصحابة، وهو أنهم واصلوا الصيام لما واصل[١]، وخلَعُوا نعالهم في الصلاة لما خلع[٢]، وأمَرَهم عام الحديبية بالتحلّل بالحلق فتوقفوا، فشكا إلى أمِّ سلمة، فقالتْ: اخرج إليهم فاذبح واحلق، ففعل، فذبحوا وحلقوا مسارعين[٣]. وأنه خلع خاتمه فخلعوا[٤]، وبأن عمر كان يقبّل الحجر، ويقول: إني لأعلم أنك حجر لا تضرّ ولا تنفع، ولولا أني رأيت النبيّ عليه السلام يقبّلك ما قبلتك[٥]، وبأنه قال في جواب من سأل أم سلمة عن قبلة الصائم: فقال: «**ألا أخبرتيه أني أقبّل وأنا صائم؟**»[٦] وكذلك الصحابة رضي اللّه عنهم أجمعين اختلفوا في الغُسل من التقاء الختانين، فقالت

(١) سبق تخريجه ص (١٢١).
(٢) أخرجه أحمد في المسند (٣/ ٩٢) رقم (١١٨٩٥)، والطبراني في المعجم الأوسط (٨/ ٣١٣) رقم (٨٧٣٥)، والبيهقي في السنن (٢/ ٤٣١) رقم (٤٠٤٨).
(٣) فتح الباري (٥/ ٣٢٢) قصة غزوة الحديبية.
(٤) أخرجه البخاري في الصحيح (٦/ ٢٦٦١) رقم (٦٨٦٨)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٦٥٥) رقم (٢٠٩١).
(٥) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٥٧٩) رقم (١٥٢٠)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٩٢٥) رقم (١٢٧٠).
(٦) أخرجه ابن حبان في الصحيح (٨/ ٣٠٩) رقم (٣٥٣٨)، وأبو يعلى في المسند (٨/ ٣٦٥) رقم (٤٩٥٤).

عائشة رضي اللَّه عنها: «فعلتُهُ أنا ورسول اللَّه فاغتسلنا»(١) فرجعوا إلى ذلك.

الجواب: من وجوه:

الأول: أن هذه أخبارُ آحادٍ، وكما لا يثبتُ القياسُ وخبرُ الواحِدِ إلا بدليل قاطع، فكذلك هذا لأنه أصل من الأصول.

الثاني: أنهم لم يتّبعوه في جميع أفعاله وعباداته، فكيف صار اتباعهم للبعض دليلاً، ولم تصر مخالفتهم في البعض دليل جواز المخالفة.

الثالث: وهو التحقيق: أن أكْثَرَ هذه الأخبار تتعلق بالصلاة والحجِّ والصوم والوضوء، وقد كان بيَّنَ لهم أن شرعه وشرعهم فيه سواء، فقال: «**صَلّوا كما رأيتموني أصلّي**»(٢) و«**خذوا عنّي مناسككم**»(٣) وعلّمهم الوضوء، وقال: «**هذا وضوئي ووضوء الأنبياء من قبلي**»(٤).

وأما الوصال فإنهم ظنوا لما أمرهم بالصوم واشتغل معهم به أنه قَصَدَ بفعله امتثال الواجب، وبيانَهُ، فردّ عليهم ظنهم، وأنكر عليهم الموافقة.

وكذلك في قبلة الصائم ربّما كان قد بيّن لهم مساواة الحكم في المفطّرات، وأن شرعَهُ شرعهم.

وكذلك في الأحداث قد عرَّفهم مساواةَ الحكم فيها، ففهموا لا بمجرد حكاية الفعل، كيف وقد نُقِل أنه عليه السلام قال: «**إذا التقى الختانانِ فقد وجب الغسل**»(٥).

وأما خَلْعُ الخاتم فهو مباح، فلما خَلَع أحبّوا موافقته، لا لاعتقادهم وجوب ذلك عليهم، أو توهَّموا أنه لما سواهم في سنَّةِ التختّم فيساويهم في سنّة الخلع.

فإن قيل: الأصل أن ما ثبت في حقّه عامٌّ إلا ما استثني.

قلنا: لا، بل الأصل أن ما ثبت في حقّه فهو خاصٌّ إلّا ما عمَّمَهُ.

فإن قيل: التعميم أكثر فلينزلْ عليه.

قلنا: ولِمَ يجبُ التنزيل على الأكثر؟ وإذا اشتبهت أختٌ بعشرِ أجنبيات فالأكثر حلال، ولا يجوز الأخذ به. كيف والمباحات أكثر من المندوبات، فلتُلحَقْ بها؟

---

(١) سبق تخريجه ص (١٥٨) هامش (٢).

(٢) سبق تخريجه ص (١٠٧).

(٣) سبق تخريجه ص (٣٣، ١٢١).

(٤) أخرجه أحمد في المسند (٢/ ٩٨) رقم (٥٧٣٥)، وأبو يعلى في المسند (٩/ ٤٤٨) رقم (٥٥٩٨)، والبيهقي في السنن (١/ ٨٠) رقم (٣٨٤).

(٥) سبق تخريجه ص (١٥٨).

والمندوبات أكثر من الواجبات، فلتلحق بها. بل ربّما قال القائل: المحظورات أكثر من الواجبات، فلتنزل عليها.

الفصل الثاني

في تنبيهات متفرقة في أحكام الأفعال

الخطوات التي يتبعها المجتهد لاستفادة الأحكام من الأفعال:

الأول: إن قال قائل: إذا نُقِلَ إلينا فعله عليه السلام، فما الذي يجب على المجتهد أن يبحث عنه؟ وما الذي يستحب؟

قلنا: لا يجب إلا أمر واحد، وهو البحث عنه: هل ورد بياناً لخطاب عام، أو تنفيذاً لحكم لازم عام، فيجب علينا اتباعه. أو ليس كذلك فيكون قاصراً عليه؟ فإن لم يقم دليل على كونه بياناً لحكم عامٍّ فالبحث عن كونه ندباً في حقّه أو واجباً أو مباحاً أو محظوراً أو قضاءً أو أداءً موسعاً أو مضيّقاً لا يجب، بل هو زيادةُ درجةٍ، وفضلٌ في العلم، يستحب للعالم أن يعرفه.

[الثاني: أصناف ما يحتاج إلى البيان]:

فإن قيل: كم أصنافُ ما يحتاج إلى البيان سوى الفعل؟

قلنا: كلُّ ما يتطرق إليه احتمال، كالمجمل، والمجاز، والمنقول عن وضعه، والمنقول بتصرف الشرع، والعامّ المحتمل للخصوص، والظاهر المحتمل للتأويل، ونسخ الحكم بعد استقراره، ومعنى قول «افعل» أنه للندب أو للوجوب، أو أنه على الفور أو التراخي، أو أنه للتكرار أو المرة الواحدة، والجمل المعطوفة إذا أُعقبَتْ باستثناء، وما يجري مجراه ممّا يتعارض فيه الاحتمال. والفعل من جملة ذلك.

[حكم الفعل البياني في حق النبيّ ﷺ]:

فإن قيل: فإن بيّن لنا بفعله ندباً فهل يكون فعله واجباً؟

قلنا: نعم هو من حيث إنه بيانٌ، واجبٌ، لأنه تبليغٌ للشرع. ومن حيث إنه فعلٌ، ندب.

وذهب بعض القدريّة إلى أن بيان الواجب واجب، وبيان الندب ندب، وبيان المباح مباح.

ويلزم على ذلك أن يكون بيان المحظور محظوراً، فإذا كان بيان المحظور واجباً، فلم لا يكون بيان الندب واجباً. وكذلك بيان المباح، وهي أحكام اللّه تعالى

على عباده. والرسول مأمور بالتبليغ. وبيانه بالقول أو بالفعل، وهو مخيّر بينَهُما، فإذا أتى بالفعل فقد أتى بإحدى خصلتي الواجب. فيكون فعله واقعاً عن الواجب.

[الرابع: ما يعرف به أن الفعل بيان]:

فإن قيل: وبم يعرف كون فعله ﷺ بياناً؟

قلنا: إما بصريح قوله، وهو ظاهر، أو بقرائن. وهي كثيرة:

إحداها: أن يرد خطاب مجمل، ولم يبيّنه بقوله إلى وقت الحاجة، ثم فَعَلَ عند الحاجة والتنفيذِ للحكم فعلاً صالحاً للبيان، فيعلم أنه بيان، إذ لو لم يكن لكان مؤخَّراً للبيان عن وقت الحاجة، وذلك محالٌ عقلاً عند قوم، وسمعاً عند آخرين، وكونه غيرَ واقع متفق عليه. لكن كون الفعل متعيّناً للبيان يظهر للصحابة، إذ قد علموا عدم البيان بالقول. أما نحن فيجوز أن يكون قد بيّن بالقول ولم يبلُغْنا، فيكون الظاهرُ عندنا أن الفعل بيان. فقطعُ يدِ السارق من الكوع[1]، وتيمُّمُه إلى المرفقين[2]، بيان لقوله عز وجل: ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] ولقوله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم﴾ [المائدة: ٦].

الثانية: أن ينقل إلينا فعلٌ غير متّصل، كمسحِهِ رأسَهُ وأذنيه، من غير تعرّض لكونهما مُسِحَا بماء واحدٍ أو بماء جديدٍ، ثم ينقل أنه أَخَذَ لأذنيه ماءً جديداً[3]. فهذا في الظاهر يزيلُ الاحتمال عن الأول، ولكن يُحْتَمَل أن الواجب ماء واحد، وأن المستحبّ ماء جديد، فيكون أَحَدُ الفعلين محمولاً على الأقلّ، والثاني على الأكمل.

الثالثة: أن يترك ما لزمه، فيكون بياناً لكونه منسوخاً في حقه، أما في حق غيره فلا يثبت النسخ إلا ببيان الاشتراك في الحكم. نعم، لو تركَ غيرُهُ بين يديه، فلم ينكر، مع معرفته به، فيدلّ على النسخ في حق الغير.

الرابعة: أنه إذا أُتي بسارقِ ثمرٍ، أو ما دون النصاب، فلم يقطع، فيدلّ على تخصيص الآية. لكن هذا بشرط أن يُعْلَم انتفاءُ شبهة أخرى تدرأ القطع، لأنه لو أُتِيَ بسارقِ سيفٍ فلم يقطعه، فلا يتبين لنا سقوط القطع في السيف، ولا في الحديد، لكن يبحث عن سببه. فكذلك الثمر، وما دون النصاب.

---

(١) فتح الباري (١٢/ ٩٨).

(٢) أخرجه أبو داود في السنن (١/ ٨٩) رقم (٣٢٥)، ومالك في الموطأ (١/ ٥٦) رقم (١٢١)، والحاكم في المستدرك (١/ ٢٨٧) رقم (٦٣٤).

(٣) أخرجه البيهقي في السنن (١/ ٦٥) رقم (٣١٣).

وكذلك تركُهُ القنوت، والتسميةَ، والتشهدَ الأول مرة واحدة، لا يدلُّ على النسخ، إذ يُحْمَلُ على نسيان، أو على بيان جواز ترك السنة. وإن ترك مراتٍ دلَّ على عدم الوجوب. وكذلك لو تَرَكَ الفَخِذَ مكشوفةً دلّ على أنه ليس من العورة.

الخامسة: إذا فعل في الصلاة ما لو لم يكن واجباً لأفسد الصلاة، دلّ على الوجوب، كزيادة ركوع في صلاة الخسوف[(١)]. وكحمل أُمَامَةَ[(٢)] في الصلاة[(٣)]، يدلّ على أن الفعل القليل لا يبطل، وأنه فعل قليل، وهذا ـ مع قوله: «**صلّوا كما رأيتموني أصلي**»[(٤)] ـ يكون بياناً في حقنا.

السادسة: إذا أمر اللَّه تعالى بالصلاةِ وأخْذِ الجزيةِ والزكاةِ مجملاً، ثم أنشأ الصلاة وابتدأ بأخذ الزكاة والجزية، فيظهر كونُه بياناً وتنفيذاً. لكن إن لم تكن الحاجَةُ منتجزة بحيث يجوز تأخير البيان، فلا يتعيّن لكونه بياناً، بل يحتمل أن يكون فعلاً أُمِرَ به خاصةً في ذلك الوقت. فإذاً لا يصير بياناً للحكم العامّ إلا بقرينةٍ أخرى.

السابعة: أخذُهُ مالاً ممن فعل فعلاً، أو إيقاعه به ضرباً، أو نوعَ عقوبةٍ. فإنه له خاصّةً، ما لم ينبِّه على أن من فعل ذلك الفعل فعليه مثل ذلك المال، لأنه وإن تقدّم ذلك الفعل فلا يتعيَّن لكونه موجِبَ أخذِ المال، فإنه لا يمتنع وجودُ سببٍ آخر هو المقتضي للمال وللعقوبة.

أما قضاؤُهُ على من فعل فعلاً بعقوبةٍ أو مالٍ، كقضائه على الأعرابي بإعتاق رقبة، فإنه يدلّ على أنه موجبُ ذلك الفعل، لأن الراوي لا يقول: قضى على فلان بكذا لما فعل كذا، إلا بعد معرفة السببيّةِ بالقرينة.

[الخامس: هل يقتدى بزمان الفعل أو مكانه؟]

فإن قيل: فإذا فعل فعلاً وكان بياناً، ووقع في زمان، ومكان، وعلى هيئةٍ، فهل يُتَّبَعُ الزمانُ والمكانُ والهيئة؟

فيقال: أما الهيئة والكيفية فنعم، وأما الزمان والمكان، فهو كتغيُّم السماءِ وصحوِها، ولا مدخل له في الأحكام، إلا أن يكون الزمانُ والمكانُ لائقاً به، بدليل دلّ عليه، كاختصاص الحج بعرفات والبيتِ، واختصاصِ الصلوات بأوقاتٍ، لأنه لو

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٣٦١) رقم (١٠١٦)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٦٢٠) رقم (٩٠١).

(٢) أمامة بنت أبي العاص بن الربيع، وهي بنت زينب بنت رسول اللَّه ﷺ تزوجها علي رضي اللَّه عنه بعد وفاة فاطمة وتزوجت بعد علي المغيرة بن شعبة انظر الإصابة (٤/ ٢٣٦).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ١٩٣) رقم (٤٩٤)، ومسلم في الصحيح (١/ ٣٨٥) رقم (٥٤٣).

(٤) سبق تخريجه ص (١٠٧).

اتُّبعَ المكانُ للزم مراعاة تلك الزاوية بعينها، ووجب مراعاة ذلك الوقت، وقد انقضى ولا يمكن إعادته، وما بعده من الأوقات ليس مثلاً، فيجب إعادة الفعل في الزمان الماضي، وهو محال.

وقد قال قوم: إن تكرر فعله في مكانٍ واحدٍ وزمان واحدٍ دلّ على الاختصاص، وإلا فلا.

وهو فاسد لما سبق ذكره.

[السادس: حكم التقرير]:

فإن قيل: إن كان فعله بياناً فتقريره على الفعل، وسكوته عليه، وتركُه الإنكار، واستبشاره بالفعل، أو مدحه له، هل يدلّ على الجواز؟ وهل يكون بياناً؟

قلنا: نعم، سكوته مع المعرفة، وتركُه الإنكار، دليل على الجواز، إذ لا يجوز له ترك الإنكار لو كان حراماً. ولا يجوز له الاستبشار بالباطل. فيكون دليلاً على الجواز، كما نُقِلَ في قاعِدَة القيافة[١]. وإنما تسقط دلالته عند من يحمل ذلك على المعصية ويجوّز عليه الصغيرة. ونحن نعلم اتفاق الصحابة على إنكار ذلك، وإحالته.

فإن قيل: لعلّه مَنَعَ من الإنكار مانع، كعلمه بأنه لم يبلغه التحريم، فلذلك فَعَلَه، أو بلغه الإنكار مرة فلم ينجح فيه فلم يعاوده؟

قلنا: ليس هذا مانعاً، لأن من لم يبلغه التحريم فيلزمه تبليغُه ونهيُه حتى لا يعود، ومن بلغه ولم ينجع[٢] فيه فيلزمه إعادته عليه وتكراره كيلا يتوهّم نسخ التحريم.

فإن قيل: فلم لم يجب عليه أن يطوفَ صبيحةَ كل سبتٍ وأحد على اليهود والنصارى إذا اجتمعوا في كنائسهم وبيعهم؟

قلنا: لأنه عَلِمِ أنهم مصرُّون مع تبليغه، وعَلِمَ الخلْقُ أنه مصرٌّ على تكفيرهم دائماً، فلم يكن ذلك مما يوهم النسخ. بخلافِ فعلٍ يجري بين يديه مرةً واحدة، أو مرات، فإن السكوت عنه يوهم النسخ.

الفصل الثالث

في تعارض الفعلين

فنقول: معنى التعارض التناقض.

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٣/ ١٣٠٤) رقم (٣٣٦٢)، ومسلم في الصحيح (٢/ ١٠٨١) رقم (١٤٥٩).

(٢) ينفع. انظر لسان العرب (٨/ ٣٤٨).

فإن وقع في الخبر أوجبَ كونَ واحدٍ منهما كاذباً، ولذلك لا يجوز التعارض في الأخبار من اللّه تعالى ورسوله.

وإن وقع في الأمر والنهي والأحكام، فيتناقضُ، فيرفع الأخيرُ الأول، ويكون نسخاً. وهذا متصوّر.

[التعارض بين فعل وفعل]:

وإذا عرفتَ أن التعارض هو التناقض، فلا يتصوّر التعارضُ في الفعل، لأنه لا بدّ من فرض الفعلين في زمانين، أو في شخصين، فيمكن الجمع بين وجوب أحدهما وتحريم الآخر، فلا تعارض.

فإن قيل: فالقول أيضاً لا يتناقض، إذ يوجد القولان في حالتين، وإنما يتناقضُ حكمهما. فكذلك يتناقض حكم الفعلين.

قلنا: إنما يتناقض حكم القولين لأن القول الأول اقتضى حكماً دائماً، فيقطعُ القول الثاني دوامَهُ، والفعل لا يدلُّ أصلاً على حكم، ولا على دوام حكم، نعم لو أشعرَنَا الشارع بأنه يريد بمباشرةِ فعلٍ بيانَ دوامِ وجوبِه، ثم تركَ ذلك الفعلَ بعده، كان ذلك نسخاً وقطعاً لدوام حكمٍ ظهر بالفعل، مع تقدّم الإشعار، فهذا القدر ممكن.

التعارض بين الأقوال والأفعال:

وأما التعارض بين القول والفعل فممكن، بأن يقول قولاً يوجبُ على أمّته فعلاً دائماً، وأشعرهم بأن حكمَهُ فيه حكمهم، ابتداءً ونسخاً، ثم فَعَلَ خلافه، أو سكتَ على خلافه، كان الأخيرُ نسخاً.

وإن أشكل التاريخُ وجبَ طلبهُ، وإلا فهو متعارض. كما روي أنه قال في السارق: «**وإنْ سَرَقَ خامسةً فاقتلوه**»[1] ثم أُتي بمن سَرَقَ خامسةً فلم يقتله. فهذا إن تأخّر فهو نسخ القول بالفعل، وإن تأخّر القولُ فهو نسخُ ما دلّ عليه الفعل.

وقد قال قوم: إذا تعارضا وأشكل التاريخ يقدَّمُ القول، لأن القول بيانٌ بنفسه بخلاف الفعل، ولأن الفعل يتصوّر أن يخصّه، والقولُ يتعدّى إلى غيره؛ ولأن القول يتأكّد بالتكرار، بخلاف الفعل.

فنقول: أما قولكم إن الفعل ليس بياناً بنفسه، فمسلّم، ولكن كلامنا في فعل صار بياناً لغيره، وبعد أن صارَ بياناً لغيره، فلا يتأخّر عمّا كان بياناً بنفسه.

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ٤٢٣) رقم (٨١٥٣).

وأما خصوص الفعل فمسلّم أيضاً، ولكن كلامنا في فعلٍ لا يمكن حمله على خاصّيته.

وأما تأكيد القول بالتكرار: إن عُني به أنه إذا تواتر أفاد العلم، فهذا مسلّم إذا تواتر من أشخاص، فليس هذا تكراراً، وتكرارُه من شخصٍ واحد لا أَثَر له، كتكْرارِ الفعل.

هذا تمام الكلام في الأفعال الملحقة بالأقوال، وبيان ما فيها من البيان والإجمال.

ولنشتغل بعد هذا بالفن الثالث من القطب الثالث وهو المرسوم لبيان كيفية دلالة الألفاظ على المدلولات بمعقولها ومعناها، وهو الذي يسمّى قياساً. فلنَخُض في شرح كتاب «القياس» مستعينين باللّه عزّ وجلّ وهو خَيْرُ معين.

الفنّ الثالث

في كيفية استثمار الأحكام من الألفاظ

الاقتباسُ من معقول الألفاظ بطريق القياس

ويشتمل على مقدمتين وأربعة أبواب:

الباب الأول: في إثبات أصل القياس على منكريه.

الباب الثاني: في طريق إثبات العلة.

الباب الثالث: في قياس الشبه.

الباب الرابع: في أركان القياس. وهي أربعة: الأصل والفرع والعلة والحكم، وبيان شروط كل ركن من هذه الأركان.

مقدّمة
في حدّ القياس

وحدّه أنه «حَمْلُ معلوم على معلومٍ في إثباتِ حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمرٍ جامع بينهما، من إثباتِ حكمٍ أو صفةٍ لهما، أو نفيهما عنهما».

ثم إن كان الجامعُ موجباً للاجتماع في الحكم، كان قياساً صحيحاً. وإلا كان فاسداً.

واسم «القياس» يشتمل على الصحيح والفاسد في اللغة.

ولا بدّ في كل قياس من فرع وأصل وعلّة وحكم.

وليس من شرط الفرع والأصل كونُهما موجودين، بل ربّما يُسْتَدَلُّ بالنفي على النفي. فلذلك لم نَقُل: حملُ شيءٍ على شيءٍ، لأن المعدومَ ليس بشيء عندنا، وأبدلنا لفظ الشيء بالمعلوم؛ ولم نقل: حَمْلُ فرع على أصل، لأنه ربما ينبو هذا اللفظ عن المعدوم، وإن كان لا يبعد إطلاق هذا الاسم عليه بتأويل ما.

والحكم يجوز أن يكون نفياً، ويجوز أن يكون إثباتاً، والنفي كانتفاء الضمانِ، والتكليفِ. والانتفاء أيضاً يجوز أن يكون علّةً. فلذلك أدرجنا الجميع في الحدّ.

ودليلُ صحة هذا الحدِّ اطرادُهُ وانعكاسُهُ.

[نقد بعض الحدود الأخرى للقياس]:

أما قول من قال في حدّ القياس: إنه الدليلُ الموصلُ إلى الحقّ؛ أو: العلمُ الواقعُ بالمعلوم عن نظر، أو: رَدُّ غائبٍ إلى شاهد، فبعض هذا أعمُّ من القياس، وبعضه أخصّ. ولا حاجة إلى الإطناب في إبطاله.

وأبعدُ منه إطلاق الفلاسفة اسمه على تركيبِ مقدّمتينِ يحصُلُ منهما نتيجة، كقول القائل: كل مسكرٍ حرام، وكلُّ نبيذ مسكر، فيلزم منه أن كلّ نبيذ حرام. فإن لزوم هذه النتيجة من المقدّمتين لا ننكره، لكن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة، إذ تقول العرب: لا يقاس فلان إلى فلان في عقله ونسبه، وفلان يقاس إلى فلان. فهو عبارة عن معنى إضافيّ بين شيئين.

وقال بعض الفقهاء: القياس هو الاجتهاد[1]. وهو خطأ، لأن الاجتهادَ أعمُّ من القياس، لأنه قد يكون بالنظر في العمومات، ودقائقِ الألفاظِ، وسائرِ طرق الأدلّة سوى القياس. ثم إنه لا ينبئ في عرف العلماء إلّا عن بذل المجتهد وُسْعَهُ في طلب الحكم. ولا يطلق إلا على من يجهد نفسه، ويستفرغ الوسع. فمن حَمَلَ خردلَةً لا يقال: اجتهد. ولا ينبئ هذا عن خصوص معنى القياس، بل عن الجهد الذي هو حال القائس فقط.

مقدّمة أخرى
في حصر مجاري الاجتهاد في العلل

اعلم أنا نعني بالعلّة في الشرعيات مناطَ الحُكْم، أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة على الحكم.

والاجتهادُ في العلّة: إما أن يكون في تحقيق مناط الحكم، أو في تنقيحِ مناطِ الحكم، أو في تخريج مناط الحكم واستنباطه.

[الاجتهاد الأول: في تحقيق مناط الحكم]:

أما الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم، فلا نعرف خلافاً بين الأمّة في جوازه. مثالُه: الاجتهادُ في تعيين الإمام بالاجتهاد، مع قدرةِ الشارع في الإمام الأوّل على النص. وكذا تعيينُ الولاةِ والقضاةِ، وكذلك في تقدير التعزيرات، وتقدير الكفايات في نفقة القرابات، وإيجاب المثل في قيم المتلفات، وإيجاب مهر المثل وأروش الجنايات، وطلبُ المثلِ في جزاء الصيد. فإن مناطَ الحكم في نفقة القريب الكفايةُ، وذلك معلوم بالنص، أما أن الرطل كفايةٌ لهذا الشخص أم لا، فيدرك بالاجتهاد والتخمين.

وينتظم هذا الاجتهاد بأصلين:

أحدهما: أنه لا بدّ من الكفاية. **والثاني**: أن الرطل قدر الكفاية. فيلزم منه: أنه الواجب على القريب.

أما الأصل الأول فمعلوم بالنص والإجماع، وأما الثاني فمعلومٌ بالظنّ.

وكذلك نقول: يجب في حمار الوحش بقرة، لقوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] فنقول: المثلُ واجبٌ، والبقرةُ مِثْلٌ، فإذاً هي الواجب. والأوّل معلوم بالنص، وهي المثلية التي هي مناط الحكم، أما تحقُّق المثلية في البقرة فمعلومٌ بنوع من المقايسة والاجتهاد.

---

(١) الرسالة ص (٤٧٧).

وكذلك: من أتلف فرساً على إنسان فعليه ضمانه، والضمانُ هو المثلُ في القيمة. أما أن تكون مائةُ درهمٍ مِثْلاً له في القيمة فإنما يعرف بالاجتهاد.

ومن هذا القبيل الاجتهادُ في القبلة. وليس ذلك من القياس في شيء، بل الواجبُ استقبالُ جهةِ القبلة، وهو معلومٌ بالنص. أما أنَّ هذه جهةُ القبلة، فإنّهُ يعلم بالاجتهاد والأمارات الموجبة للظن عند تعذّر اليقين.

وكذلك حكم القاضي بقول الشهود ظنّيٌّ، لكن الحكْمُ بالصدق واجب، وهو معلوم بالنص. وقول العدلِ صدقٌ معلوم بالظن، وأمارات العدالة. والعدالةُ لا تعلم إلا بالظن.

فلنعبّر عن هذا الجنس بتحقيق مناط الحكم، لأن المناطَ معلومٌ بنصٍّ أو إجماع لا حاجة إلى استنباطه، لكن تعذَّرتْ معرفتُهُ باليقين، فاستُدِلَّ عليه بأمارات ظنية، وهذا لا خلاف فيه بين الأمّة، وهو نوع اجتهادٍ. والقياسُ مختَلَفٌ فيه، فكيف يكون هذا قياساً؟ وكيف يكون مختلفاً فيه؟ وهو ضرورةُ كل شريعةٍ، لأن التنصيصَ على عدالةِ الأشخاص، وقدرِ كفاية كل شخص، محال. فمن ينكر القياس ينكرُهُ حيث يمكن التعريف للحكم بالنص المحيط بمجاري الحكم.

[الاجتهاد الثاني: في تنقيح مناط الحكم]:

وهذا أيضاً يُقِرُّ به أكثر منكري القياس.

مثاله: أن يُضِيفَ الشارع الحكم إلى سببٍ، وينوطه به، وتقترنَ به أوصافٌ لا مدخل لها في التأثير بالإضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتّسِعَ الحكم.

مثاله: إيجابُ العِتْقِ على الأعرابيّ حيث أَفْطَرَ في رمضان بالوقاع مع أهله[١].
فإنا نُلْحِقُ به أعرابياً آخر، بقوله عليه السلام: «**حكمي على الواحد حكمي على الجماعة**»[٢] أو الإجماع على أن التكليف يعمُّ الأشخاص. ولكنّا نلحق التركيَّ والعجميّ به، لأنّا نعلم أن مناط الحكم: وِقاعُ مكلَّفٍ، لا وقاعُ أعرابيّ، ونُلحِقُ به من أفطر في رمضانٍ آخرَ. لأنا نعلم أن المناط هتك حرمة رمضان، لا حرمة ذلك الرمضان، بل نلحق به يوماً آخر من ذلك الرمضان، ولو وطئَ أَمَتَهُ أوجبْنا عليه الكفارةَ لأنا نعلم أن كون الموطوءة منكوحةً لا مدخل له في هذا الحكم. بل نُلحق به الزنا، لأنه أشد في هتك الحرمة.

إلا أن هذه إلحاقاتٌ معلومة، تنبني على تنقيح مناط الحكم، بحذف ما عُلِمَ

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ٢٢٨١) رقم (٥٨١٢).
(٢) سبق تخريجه ص (١٠١).

بعادة الشرع في موارده ومصادره في أحكامه أنه لا مدخل له في التأثير.

وقد يكون حذفُ بعض الأوصافِ مظنوناً، فينقدح الخلاف فيه. كإيجاب الكفارة بالأكلِ والشرب. إذ يمكن أن يقال: مناطُ الكفارة كونه مفسداً للصوم المحترم، والجماعُ آلة الإفساد، كما أن مناط القصاصِ في القتل بالسيف كونُه مزهقاً روحاً محترمة. والسيف آلة. فيلحق به السكين والرمح والمثقّل. فكذلك الطعامُ والشرابُ آلة.

ويمكن أن يقال: الجماع ممّا لا تنزجر النفس عنه عند هيجان شهوته لمجرد وازع الدين، فيحتاجُ فيه إلى كفارة وازعةٍ، بخلاف الأكل، وهذا مُحْتَمَل.

والمقصود أن هذا تنقيحُ المناطِ بعد أن عُرِفَ المناطُ بالنص لا بالاستنباط. ولذلك أقرَّ به أكثَرُ منكرِي القياس. بل قال أبو حنيفة رحمه اللَّه: لا قياسَ في الكفّارات، وأثبتَ هذا النَّمَطَ من التصرُّف، وسماه «استدلالاً». فمن جحد هذا الجنس من منكري القياس وأصحاب الظاهر لم يَخْفَ فَسَادُ كلامه. ولا معنى للإطناب في إفساده.

[الاجتهاد الثالث: في تخريج مناط الحكم واستنباطه]:

مثاله أن يحكم بتحريم في محل، ولا يذكُرَ إلا الحكمَ والمحلَّ، ولا يتعرّض لمناط الحكم وعلّته، كتحريم شرب الخمر، والربا في البر، فنحن نستنبط المناط بالرأي والنظر، فنقول: حرَّمَهُ لكونِهِ مسكراً، وهو العلّة، ونقيسُ عليه النبيذ. وحَرَّمَ الربا في البُرّ لكونه مطعوماً، ونقيس عليه الأرزّ والزبيب. ويوجبُ العشر في البُرِّ، فنقول: أوجبه لكونه قوتاً، فنلحق به الأقوات؛ أو لكونه نباتَ الأرض وفائدتَهَا، فنلحق به الخضروات وأنواع النبات.

فهذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم الخلاف فيه، وأنكرَهُ أهل الظاهِرِ[١]، وطائفةٌ من معتزلة بغداد، وجميع الشّيعة.

والعلّة المستنبطةُ أيضاً عندنا لا يجوز التحكّم بها، بل قد تعلم بالإيماء، وإشارة النص، فتُلْحَقُ بالمنصوص، وقد تُعْلَمُ بالسَّبْرِ، حيث يقومُ دليلٌ على وجوب التعليل وتنحصر الأقسام في ثلاثةٍ مثلاً، ويُبْطَلُ قسمان، فيتعيَّن الثالث. فتكون العلة ثابتة بنوع من الاستدلال. فلا يفارق تحقيق المناط وتنقيح المناط، وقد يقوم الدليلُ على كون الوصف مؤثّراً بالإجماع فيلحق به ما لا يفارقه إلا فيما لا مدخل له في

(١) الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٧/ ٥٣).

التأثير، كقولنا: الصغيرُ يولَّى عليه في ماله لصغره، فيُلْحَقُ بالمالِ البُضْعُ، إذ ثبت بالإجماع تأثيرُ الصغر في جَلْبِ الحُكْم. ولا يفارقُ البُضْعُ المال في معنىً مؤثِّرٍ في الحكم. فكل ذلك استدلال قريب من القسمين الأولين.

والقسم الأول متفق عليه، والثاني مسلّمٌ من الأكثرين.

هذا شرح المقدّمتين. ولنشرع الآن في الأبواب.

الباب الأول

في إثبات القياس على منكريه

وقد قالت الشيعة وبعضُ المعتزلة: يستحيل التعبُّد بالقياس عقلاً[١].

وقال قوم في مقابلتهم: يجب التعبّد به عقلاً.

وقال قوم: لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب، ولكنه في مظنة الجواز.

ثم اختلفوا في وقوعه، فأنكر أهل الظاهر وقوعَهُ، بل ادّعوا حَظْرَ الشرعِ له.

والذي ذهب إليه الصحابة رضي اللَّه عنهم بأجمعهم، وجماهيرُ الفقهاءِ والمتكلمين بعدهم، رحمهم اللَّه، وقوعُ التعبّد به شرعاً.

فَفِرَقُ المبطلة له ثلاث: المحيل له عقلاً، والموجب له عقلاً، والحاظر له شرعاً. فنفرض على كل فريق مسألة، ونبطل عليهم خيالهم.

[الرد على من قضى باستحالة التعبّد بالقياس عقلاً]:

ونقول للمُحيل للتعبّد به عقلاً: بِمَ عرفتَ إحالته، أبضرورةٍ أو نظر؟ ولا سبيل إلى دعوى شيء من ذلك. ولهم مسالك:

المسلك الأول: قولهم: كُلُّ ما نصبَ اللَّه تعالى دليلاً قاطعاً على معرفته فلا نحيل التعبّد به، إنما نحيل التعبّد بما لا سبيل إلى معرفته، لأن رجْمَ الظن جهل، ولا صلاحَ للخلق في إقحامهم وَرْطَةَ الجهلِ حتى يتخبّطوا فيه ويحكموا بما لا يتحققون أنه حكم اللَّه، بل يجوز أن يكون نقيض حكم اللَّه تعالى.

فهذان أصلان:

أحدهما: أن الصلاح واجب على اللَّه تعالى.

والثاني: أنه لا صلاح في التعبّد بالقياس، ففي أيهما النزاع؟

والجواب: أننا ننازعكم في الأصلين جميعاً.

أما إيجاب صلاح العباد على اللَّه تعالى فقد أبطلناه، فلا نسلّم. وإن سلّمنا فقد جَوَّز التعبدَ بالقياس بعض من أوجب الصلاح، وقال: لعلّ اللَّه تعالى علم لطفاً

---

(١) الأحكام للآمدي (٣/ ٩٧).

بعباده في الردّ إلى القياس، لتحمُّلِ كلفةِ الاجتهاد، وكدّ القلبِ والعقلِ في الاستنباط لنيل الخيرات الجزيلة ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١] وتجشُّم القلبِ بالفكر لا يتقاعد عن تجشُّم البدن بالعبادات.

فإن قيل: كان الشارع قادراً على أن يكفيهم بالتنصيص ظلماتِ الظن، وذلك أصلح.

قلنا: من أوجب الصلاح لا يوجب الأصلح. ثم لعلّ اللّه تعالى علم من عباده أنه لو نصَّ على جميع التكاليف لَبَغوْا وعصوا، وإذا فَوَّضَ إلى رأيهم انبعث حرصُهُمْ لاتباع اجتهادهم وظنونهم.

ثم نقول: أليس قد أقْحَمَهُمْ ورطة الجهل في الحكم بقول الشاهدين، والاستدلالِ على القبلة، وتقديرِ المثل والكفايات في النفقات والجنايات. وكلُّ ذلك ظن وتخمين؟!

فإن قيل: ما تُعبِّد القاضي بصدق الشاهدين، فإن ذلك لا يقدر عليه، بل أوجب الحكم عليه عند ظن الصدق، وأوجب استقبال جهةٍ يظن أن القبلة فيها، لا استقبال القبلة.

قلنا: وكذلك تُعُبِّدَ المجتهد بأن يحكم بشهادة الأصل للفرع إذا غلب على ظنه دلالته عليه وشهادته له. ولا تكليفَ عليه في تحقيق تلك الشهادة، بل هو مكلفٌ بظنه وإن فَسَدَتِ الشهادة، كما كُلِّفَ الحاكم الحكمَ بظنّه، وإن كان كذِبُ الشهود ممكناً، ولا فرق. ولذلك نقول: كلّ مجتهدٍ مصيبٌ، والخطأ محال. إذ يستحيل أن يكلَّف إصابةَ ما لم يُنْصَبْ عليه دليل قاطع. وما ذكروه إنما يشكل على من يقول: المصيب واحد.

وتحقيقه أنه لو قال الشارع: حرَّمْتُ كلّ مسكر، أو حرّمت الخمر لكونه مسكراً، فقيسوا عليه كلّ مسكرٍ، لم يكن التعبُّد به ممتنعاً. فلو قال: متى حرَّمْتُ الربا في البرّ فاسْبُرُوا حالَه، وقسِّمُوا صفاتِهِ، فإن غلب على ظنكم بأمارةٍ أني حرّمته لكونه قوتاً، وحرّمت الخمر لكونه مسكراً، فقد حرّمت عليكم كلّ قوت وكلّ مسكر. ومن غلب على ظنه أني حرّمته لكونه مكيلاً فقد حرَّمتُ عليه كلّ مكيل، لم يكن بين هذا وبين قوله: إذا اشتبهت عليكم القبلة، فكلُّ جهةٍ غلب على ظنكم أن القبلة فيها فاستقبلوها، فرقٌ، حتى لو غَلَبَ جهتان على ظن رجلين فيكونُ كلُّ واحد مصيباً. وكما لم يمتنع أن يُلْحَقَ ظنُّ القبلةِ بمشاهدتها، وظنُّ صدق العدل بتحقُّق صدق الرسول المؤيّد بالمعجزة، وظنُّ صدقِ الراوي الواحد بتحقيقِ صدق التواتر،

فكذلك لا يمتنع أن يُلحق ظنُّ ارتباط الحكم بمناطٍ مظنونٍ يتحقّق ارتباطه به بالنص الصريح.

فإن قيل: فأيّ مصلحةٍ في تحريم الربا في البرّ لكونه مكيلاً أو قوتاً أو مطعوماً؟

قلنا: ومن أوجب الأصلحَ لم يشترط كونَ المصلحة مكشوفةً للعباد. وأي مصلحةٍ في تقدير المغرب بثلاثِ ركعاتٍ، والصبح بركعتين؟ وفي تقدير الحدود، والكفاراتِ، ونصب الزكوات، بمقادير مختلفة؟ لكن يقال: علم اللَّه تعالى في التعبّد لطفاً استأثر بعلمه، يقْرُب العبادُ بسببه من الطاعة، ويبعدون به عن المعصية وأسباب الشقاوة، حتى لو أضافَ الحكم إلى اسم مجرَّدٍ ثبت، واعتقدْنا فيه لُطفاً لا ندركه. فكيف لا يتصوّر ذلك في الأوصاف؟!

المسلك الثاني: قولهم: لا يستقيم قياسٌ إلا بعلّة، والعلّةُ ما توجبُ الحكم لذاتها. وعلل الشرع ليست كذلك، فكيف يستقيم التعليل مع أن ما نُصِبَ علّة للتحريم يجوز أن يكون علّة للتحليل؟

قلنا: لا معنى لعلّة الحكم إلا علامةٌ منصوبةٌ على الحكم. ويجوز أن ينصب الشرع السُّكْر علامةً لتحريم الخمر، ويقول: اتبعوا هذه العلامة، واجتنبوا كلّ مسكر. ويجوز أن ينصبه علامة للتحليل أيضاً. ويجوز أن يقول: من ظن أنه علامة للتحليل فقد حلّلت له كلّ مسكر، ومن ظن أنه علامةٌ للتحريم فقد حرّمت عليه كلّ مسكر، حتى يختلف المجتهدون في هذه الظنون.

وكلهم مصيبون عند اللَّه تعالى.

المسلك الثالث: قولهم: حكمُ اللَّه تعالى خَبرُهُ، ويعرف ذلك بتوقيف، فإذا لم يُخْبِرِ اللَّه عن حكم الزبيب فكيف يقال: حكم اللَّه في الزبيب التحريم، والنصُّ لم ينطق إلا بالأشياء الستة؟

قلنا: إذا قال اللَّه تعالى: قد تعبدتكم بالقياس، فإذا ظننتم أني حرَّمْتُ الربا في البرّ لكونه مطعوماً فقيسوا عليه كلّ مطعوم. فيكون هذا خبراً عن حكم الزبيب. وما لم يقم دليل على التعبّد بالقياس لا يجوز القياس عندنا. فالقياس عندنا حكمٌ بالتوقيف المحض، كما قرّرناه في كتاب «**أساس القياس**» لكن هذا النصُّ بعينه، إن لم يرد فقد دلّ إجماع الصحابة على القياس. على أنهم ما فعلوا ذلك إلا وقد فهموا من الشارع هذا المعنى بألفاظٍ وقرائن، وإن لم ينقلوها إلينا.

المسلك الرابع: قولهم: إذا اشتبهت رضيعة بعشر أجنبيات، أو ميتةٌ بعشر

مذكَّيات، لم يجز مدُّ اليد إلى واحدةٍ ـ وإن وجدت علاماتٌ ـ لإمكان الخطأ، والخطأ ممكن في كلّ اجتهاد وقياس، فكيف يجوز الهجومُ مع إمكان الخطأ؟ ولا يلزم هذا على الاجتهاد في القبلة، وعدالةِ الشاهدِ والقاضي والإمامِ ومتولي الأوقاف، لمعنيين:

أحدهما: أن ذلك حكم في الأشخاص والأعيان، ولا نهاية لها. ولا يمكن تعريفها بالنص.

والثاني: أن الخطأ فيه غير ممكن، لأنهم متعبدون بظنونهم لا بصدق الشهود.

قلنا: وكذلك نحن نعترف بأنه لا خَلاصَ عن هذا الإشكال إلا بتصويبِ كلِّ مجتهد، وأن المجتهد وإن خالف النصّ فهو مصيب، إذ لم يكلَّف إلا بما بلغه. فالخطأ غير ممكنٍ في حقه. أما من ذهب إلى أن المصيب واحد فيلزمه هذا الإشكال.

وأما اختلاط الرضيعة بأجنبيات فلسنا نسلّم أن المانع مجرَّد إمكان الخطأ، فإنه لو شَكَّ في رضاع امرأةٍ حلَّ له نكاحُها، والخطأ ممكن. لكن الشرع إنما أباح نكاح امرأة يعلم أنها أجنبية بيقين، وحَكَم أن اليقين لا يندفع بالشك الطارئ. أما إذا تعارض يقينان، وهو يقين التحريم، والتحليل، فليس ذلك في معنى اليقين الصافي عن المعارضة، ولا في معنى اليقين الذي لم يعارضه الشك المجرد. فلم يُلْحق به اتباعاً لموجَبِ الدليل. ولو ورد الشرع بالرخصة فيه لم يكن ذلك ممتنعاً.

مسألة: [أدلة القائلين بأن القياس واجبٌ عقلاً]:

الذين ذهبوا إلى أن التعبّد بالقياس واجب عقلاً متحكِّمون، فمطالَبون بالدليل.

ولهم شبهتان:

[الشبهة] الأولى: أن الأنبياء مأمورون بتعميم الحكم في كلّ صورة، والصور لا نهاية لها، فكيف تحيط النصوص بها؟ فيجب ردّهم إلى الاجتهاد ضرورةً؟

فنقول: هذا فاسد، لأن الحكم في الأشخاص التي ليست متناهية إنما يتمّ بمقدِّمتين: كليّة، كقولنا: كلّ مطعومٍ ربوي، وجزئيّة، كقولنا: هذا النبات مطعوم، أو: الزعفران مطعوم؛ وكقولنا: كلّ مسكر حرام، وهذا الشراب بعينه مسكر؛ وكلّ عدلٍ مصدَّق، وزيدٌ عدل؛ وكلّ زانٍ مرجوم، وماعز قد زنى فهو إذاً مرجوم.

والمقدّمة الجزئيّة هي التي لا تتناهى مجاريها، فيُضْطَرُّ فيها إلى الاجتهاد لا محالة، وهو اجتهادٌ في تحقيق مناط الحكم، وليس ذلك بقياس. أما المقدّمة الكلية فتشتمل على مناط الحكم وروابطه، وذلك يمكن التنصيص عليه بالروابط الكلية،

كقوله: كلّ مطعوم ربوي، بدلاً عن قوله: لا تبيعوا البرّ بالبرّ؛ وكقوله: كلّ مسكر حرام؛ بدلاً عن قوله: حرّمت الخمر. وإذا أتى بهذه الألفاظ العامة وقع الاستغناء عن استنباط مناط الحكم، واستُغْنِيَ عن القياس.

هذا مع أنه يمكن منازَعَةُ هذا القائل بأنه لِمَ يجب استيعاب جميع الصور بالحكم؟ ولِمَ يستحيلُ خلوّ بعضها عن الحكم؟ فإنه في المقدّمة الجزئية أيضاً يمكن أن يردَّ فيه إلى اليقين، فيقال: من تيقّنتم صدقه، وما تيقّنتم كونه مطعوماً، أو مسكراً، فاحكموا به. وما لم تتيقّنوا به فاتركوه على حكم الأصل.

إلا أن هذا لا يجري في جميع الجزئيات، لأنه لا سبيل إلى تيقّنِ صدق الشهود، وعدالة القضاة والولاة، ولا سبيل إلى تعطيل الأحكام. وكذلك لا سبيل إلى تقديرٍ متيقَّنٍ في كفاية الأقارب، وأروش المتلفات. فإن التكثير فيه إلى حصول اليقين ربما يضرُّ بجانب الموجَبِ عليه، كما يضر التقليلُ بجانب الموجَبِ لَه. فالاجتهاد في تحقيق مناط الحكم ضرورة، أما في تخريج المناط وتنقيح المناط فلا.

الشبهة الثانية: قولهم: إن العقل كما دلّ على العلل العقلية دلّ على العلل الشرعية، فإنها تدرك بالعقل، ومناسبةُ الحكم مناسبةٌ عقلية مصلحيّة يتقاضى العقلُ ورود الشرع بها.

وهذا فاسد، لأن القياس إنما يتصوّر لخصوص النص ببعض مجاري الحكم. وكلُّ حكم قُدِّرَ خصوصه فتعميمه ممكن. فلو عمّ لم يبق للقياس مجال. وما ذكروه من قياس العلّة الشرعية بالعلّة العقلية خطأ، لأنّ من العلل ما لا يُناسب؛ وما تُناسِبُ لا توجب الحكم لذاتها، بل يجوز أن يتخلَّف الحكمُ عنها. فيجوز أن لا يحرّم المسكر، وأن لا يوجب الحدّ بالزنا والسرقة. وكذا سائر العلل والأسباب.

مسألة: في الردّ على من حسم سبيل الاجتهاد بالظن، ولم يجوِّز الحكم في الشرع إلا بدليل قاطع، كالنصّ وما يجري مجراه:

فأما الحكم بالرأي والاجتهاد فمنعوه، وزعموا أنه لا دليل عليه، وإنما الردّ عليهم بإظهار الدليل.

وما عندي أن أحداً ينازع في الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم. فلا تُصْرَفُ الزكاة إلا إلى فقير، ويُعْلَم فقره بأمارةٍ ظنيّة؛ ولا يحكم إلا بقول عدل، وتعرف عدالته بالظن؛ وكذلك الاجتهاد في الوقت والقبلة وأروش الجنايات وكفاية القريب.

وإن اعتذروا عن جميع ذلك بأن كلّ عبدٍ مأمورٌ باتباع ظنه في ذلك. وظنُّه موجودٌ قطعاً، والحكم عند الظن واجب قطعاً، فنحن كذلك نقول في سائر الاجتهادات.

وإن اعتذروا عن ذلك بأن ذلك ضرورةٌ، فإنما نزاعنا في معرفة مناط الأحكام بالرأي والاجتهاد، فنستدِلّ على ذلك بإجماع الصحابة رضي اللَّه عنهم على الحكم بالرأي والاجتهاد في كلّ واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصّاً. وهذا مما تواتر إلينا عنهم تواتراً لا شك فيه. فننقل من ذلك بعضه، وإن لم يمكن نقل الجميع.

[النقول عن الصحابة من عملهم بالقياس والاجتهاد المظنون]:

فمن ذلك حُكْمُ الصَّحابة بإمامة أبي بكر رضي اللَّه عنه بالاجتهاد، مع انتفاء النص. ونعلم قطعاً بطلانَ دعوى النص عليه وعلى عليٍّ وعلى العباس، إذ لو كان لنُقِلَ، ولتمسَّكَ به المنصوص عليه، ولم يبق للمشورة مجال، حتى ألقى عُمَرُ رضي اللَّه عنه الشورى بين ستة، وفيهم عليٌّ رضي اللَّه عنه. فلو كان منصوصاً عليه، وقد استصلحه له، فلم تَرَدَّدَ بينه وبين غيره؟!

ومن ذلك قياسهم العهدَ على العقد، إذ ورد في الأخبار عقدُ الإمامة بالبَيْعَةِ، ولم ينصَّ على واحد. وأبو بكر عَهِدَ إلى عمر خاصةً، ولم يرد فيه نص. ولكن قاسوا تعيين الإمام على تعيين الأمّة لعقد البيعة. فكَتَبَ أبو بكر: «هذا ما عَهِدَ أبو بكر» ولم يعترض عليه أحد[1].

ومن ذلك رجوعهم إلى اجتهاد أبي بكر ورأيه في قتال مانعي الزكاة، حتى قال عمر: فكيف تقاتلهم وقد قال عليه السلام: «**أُمِرْتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إلٰه إلا اللَّه، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقّها**» فقال أبو بكر: ألم يقل «**إلا بحقّها**»[2] فمن حقّها إيتاء الزكاة، كما أن من حقّها إقام الصلاة، فلا أفرِّق بين ما جمع اللَّه. واللَّه لو منعوني عِقالاً مما أعطوا النبي عليه السلام لقاتلتهم عليه[3].

وبنو حنيفة الممتنعون من الزكاة جاءوا إلى أبي بكر رضي اللَّه عنه، متمسّكين بدليل أصحاب الظاهر في اتباع النّص، وقالوا: إنما أُمِرَ النبي عليه السلام بأخذ الصدقات لأن صلاتَهُ كانت سكناً لنا، وصلاتُك ليست بسكنٍ لنا، إذ قال اللَّه تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْۗ﴾ [التوبة: ١٠٣] فأوجبوا تخصيصَ الحكم بمحل النصّ، وقاسَ أبو بكر والصحابةُ

---

(١) انظر بمعناه: ما أخرجه البخاري في الصحيح (٦/ ٢٥٠٥) رقم (٦٧٨٤)، وأحمد في المسند (١/ ٥٥) رقم (٣٩١)، وابن أبي شيبة في المصنف (٦/ ٤٥٤) رقم (٣٢٨٦٨).
(٢) سبق تخريجه ص (٩٢).
(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٦/ ٢٦٥٧) رقم (٦٨٥٥)، ومسلم في الصحيح (١/ ٥١) رقم (٢٠).

خليفةَ الرسول على الرسول، إذ الرسول إنما كان يأخُذُ للفقراء، لا لحقٍّ نفسه، والخليفة نائبٌ في استيفاء الحقوق.

ومن ذلك ما أجمعوا عليه من طريق الاجتهادِ بعد طولِ التوقُّف فيه، ككتب المصحف، وجمع القرآن بين الدفتين. فاقترح عمر ذلك أولاً على أبي بكر، فقال: كيف أَفْعَلُ ما لم يفعله النبي عليه السلام؟ حتى شرح اللَّه له صدر أبي بكر(١). وكذلك جمعه عثمان على ترتيب واحد بعد أن كثرت المصاحف وكانت مختلفة الترتيب(٢).

ومن ذلك إجماعهم على الاجتهاد في مسألة الجدِّ والإخوة على وجوه مختلفة، مع قطعهم بأنه لا نصَّ في المسائل التي قد أجمعوا على الاجتهاد فيها.

ونقل الآن من أخبارهم ما يدلّ على قولهم بالرأي:

فمن ذلك قول أبي بكر لما سئل عن الكلالة: «أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن اللَّه، وإن يكن خطأً فمنّي ومن الشيطان(٣)، واللَّه ورسوله منه بريئان: الكلالة ما عدا الوالد والولد» ومن ذلك أنه ورّث أمّ الأم دون أم الأب، فقال له بعض الأنصار: «لقد وَرَّثْتَ امرأةً من ميِّتٍ لو كانت هي الميتةَ لم يرثها، وتركت امرأةً لو كانت هي الميتةَ وَرِثَ جميع ما تركَتْ. فرجع إلى الاشتراك بينهما في السدس»(٤).

ومن ذلك حكمه بالرأي في التسوية في العطاء، فقال عمر: «لا تجعل من تَرَكَ ديارَهُ وأموالَهُ مهاجراً إلى النبي عليه السلام، كمن دخل في الإسلام كرهاً». فقال أبو بكر: «إنما أسلموا للَّه، وأجورُهم على اللَّه، وإنما الدنيا بلاغ». ولما انتهت الخلافةُ إلى عمر فرَّق بينهم، ووزَّع على تفاوُت درجاتهم(٥). واجتهادُ أبي بكر: أن العطاء إذا لم يكن جزاءً على طاعتهم لم يختلفْ باختلافهم، واجتهادُ عمر: أنه لولا الإسلام لما استحقوها، فيجوز أن يختلفوا، وأن يَجْعَلَ معيشةَ العالِمِ أوسَعَ من معيشة الجاهل.

ومن ذلك قول عمر رضي اللَّه عنه: «أقضي في الجدّ برأيي، وأقول فيه

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٦/ ٢٦٢٩) رقم (٦٧٦٨).

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٥/ ١٤٦) رقم (٤٩٠١)، والبيهقي في السنن (٢/ ٣٩٣).

(٣) أخرجه البيهقي في السنن (٦/ ٢٢٣) رقم (١٢٠٤٣)، وابن أبي شيبة في المصنف (٦/ ٢٩٨) رقم (٣١٦٠٠).

(٤) أخرجه مالك في الموطأ (١/ ٣٣٥)، والدارقطني (٤/ ٩٠، ٩١).

(٥) الأموال لأبي عبيد ص (١١٣).

برأيي»[١] وقضى بآراء مختلفة. وقوله: «من أحبّ أن يقتحم جراثيمَ جهنَّم فليقض في الجدّ برأيه»[٢]. أي الرأي العاري عن الحجّة. وقال لما سمع الحديث في الجنين: «لولا هذا لقضينا فيه برأينا»[٣]. ولما قيل له في مسألة المشتركة: هب أن أبانا كان حماراً، ألسنا من أم واحدة؟ أشرك بينهم بهذا الرأي[٤].

ومن ذلك أنه قيل لعمر: إنّ سَمُرَةَ[٥] أخذ من تجار اليهود الخمر في العشور وخلّلها وباعها، فقال: قاتل اللَّه سمرة، أما علم أن النبي ﷺ قال: لعن اللَّه اليهود، حُرِّمت عليهم الشحوم، فباعوها وأكلوا أثمانها[٦]، فقاس عمر رضي اللَّه عنه الخمر على الشحم، وإن تحريمها تحريمٌ لثمنها.

وكذلك جَلَدَ أبا بَكْرَةَ[٧] لمّا يَكْمُل نصابُ الشهادة، مع أنه جاء شاهداً في مجلس الحكم، لا قاذِفاً، لكنه قاسه على القاذف[٨].

وقال علي رضي اللَّه عنه: «اجتمع رأيي ورأيُ عمر في أم الولد أن لا تباع، ورأيت الآن بيعهنّ»[٩] فهو تصريح بالقول بالرأي.

وكذلك عهد عمر إلى أبي موسى الأشعري: «اعرف الأشباه والأمثال، ثم قس الأمور برأيك»[١٠].

ومن ذلك قول عثمان لعمر رضي اللَّه عنهما في بعض الأحكام: «إن اتبعت رأيك فرأيُكَ راشِدٌ، وإن تتبع رأي من قبلك فنعم ذا الرأي كان» فلو كان في المسألة دليل قاطع لما صوّبهما جميعاً.

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ٣٧٧) رقم (٧٩٨٠)، والدارمي (٢/ ٣٥٤) رقم (٦٣١)، والبيهقي في السنن (٦/ ٢٤٤) رقم (١٢١٨٩).

(٢) أخرجه الدارمي في السنن (٢/ ٤٥٠) رقم (٢٩٠٢)، والبيهقي في السنن (٦/ ٢٤٥) رقم (١٢١٩٦)، وابن أبي شيبة في المصنف (٦/ ٢٦٨) رقم (٣١٢٦٧).

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٨/ ١١٤).

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ٣٧٤) رقم (٧٩٦٩).

(٥) سمرة بن جندب، عرض على النبي ﷺ فردّه. ثم أجازه توفي سنة ٥٨هـ انظر الإصابة (٢/ ٧٩).

(٦) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٧٧٤) رقم (٢١١٠)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٢٠٧) رقم (١٥٨١).

(٧) أبو بكرة نفيع بن الحارث الثقفي، سكن البصرة، اشتهر بكنيته لتدلّه بالبكرة من حصن الطائف، اعتزل الفتنة في الجمل وصفين توفي سنة (٥٢هـ) انظر الإصابة (٣/ ٥٧٢)، والأعلام (٨/ ٤٤).

(٨) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٩٣٦) ٨ ـ باب شهادة القاذف، والبيهقي في السنن (٨/ ٢٣٥)، وابن أبي شيبة في المصنف (٧/ ٣٦٨) رقم (١٣٥١٠).

(٩) ما يؤكد حكمهما انظر شرح النووي (١٠/ ١٠).

(١٠) أخرجه الدارقطني في السنن (٤/ ٢٠٧) رقم (١٥).

وقال عثمان وعلي رضي اللَّه عنهما في الجمع بين الأختين المملوكتين: «أَحَلَّتْهما آية، وحرَّمتهما آية»[١].

وقضى عثمان بتوريث المبتوتة بالرأي[٢].

ومن ذلك قول علي رضي اللَّه عنه في حدّ الشرب: «من شرب هذى، ومن هذى افترى، فأرى عليه حدّ المفتري»[٣]. وهو قياس للشُّرب على القذف، لأنه مظنّةُ القذف، التفاتاً إلى أن الشرع قد ينزِّل مَظِنَّةَ الشيء منزلته، كما أنزل النومَ منزلةَ الحدث، والوطءَ في إيجاب العدّةِ منزلةَ حقيقةِ شغل الرحم، ونظائره.

ومن ذلك قول ابن مسعود في المفوّضة برأيه، بعد أن استمْهَلَ السائلَ شهراً[٤]. وكان ابن مسعود يوصي من يلي القضاء بالرأي، ويقول: «الأمر في القضاء بالكتاب والسنة وقضايا الصالحين فإن لم يكن شيء من ذلك فاجتهد رأيك»[٥].

ومن ذلك قول معاذ بن جبل للنبي ﷺ: «أجتهد رأيي»، عند فقد الكتاب والسنة، فزكّاه النبي عليه السلام[٦].

ومن ذلك قول ابن عباس لمن قضى بتفاوُتِ الدّية في الأسنان لاختلاف منافعها: «كَيْفَ لم يعتبروا بالأصابع؟»[٧] وقال في العول: «من شاء باهلتُهُ»[٨] الحديث. ولما سمع نهيه عن بيع الطعام قبل أن يقبض، قال: «لا أحسب كلّ شيء إلا مثله»[٩]. وقال في المتطوّع إذا بدا له الإفطار: «إنه كالمتبرع أراد التصدق بمالٍ فتصدق ببعضه ثم بدا له».

---

(١) أخرجه الدارقطني في السنن (٥/ ١١٧) رقم (١٣٥)، والبيهقي في السنن الكبرى (٧/ ١٦٣) رقم (١٣٧٥٨).

(٢) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٦/ ٢١٠) رقم (٣٥٥٢)، والبيهقي في السنن (٧/ ٣٦٢) رقم (١٤٩٠١)، وعبد الرزاق في المصنف (٧/ ٦٢) رقم (١٢١٩٢).

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ٤١٧) رقم (٨١٣١)، والدارقطني في السنن (٣/ ١٥٧) رقم (٢٢٣)، وانظر فتح الباري (١٢/ ٦٩).

(٤) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٢٠/ ٢٣٢) رقم (٥٤٤)، وابن كثير في التفسير (٣/ ٥٤٥)، وعبد الرزاق في المصنف (٣/ ٥٥٦).

(٥) هذا قول عمر انظر الأحكام لابن حزم (٢/ ٤٤٤)، وأمّا قول ابن مسعود (قريب منه) انظر فتح الباري (١٣/ ٢٨٨).

(٦) أخرجه أحمد في المسند (٥/ ٢٣٠) رقم (٢٢٠٦٠)، والدارمي في السنن (١/ ٧٢) رقم (١٦٨).

(٧) أخرجه البيهقي في السنن (٨/ ٩)، وعبد الرزاق في المصنف (٩/ ٣٤٥).

(٨) أخرجه الدارقطني في السنن (٣/ ٣١٨) رقم (٤٠٢٦٧)، والبيهقي في السنن (٧/ ٣٨٣) رقم (١٥٠٢٧).

(٩) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٧٥١) رقم (٢٠٢٨)، ومسلم في الصحيح (٤/ ١٩٥٦) رقم (٢٥٢٢).

ومن ذلك قول زيد في الفرائض والحجبِ وميراث الجدّ.

ولما ورّث زيدٌ ثلثَ ما بَقِي في مسألة زوجٍ وأبوين، قال ابن عباس: أين وجدت في كتاب اللَّه ثلث ما بقي؟» فقال زيد: «أقول برأيي، وتقول برأيك»(١).

فهذا، وأمثاله مما لا يدخل تحت الحصر، مشهور، وما من مفتٍ إلا وقد قال بالرأي، ومن لم يقل فلأنه أغناه غيرُهُ عن الاجتهاد، ولم يُعْتَرَضْ عليهم في الرأي. فانعقد إجماع قاطعٌ على جواز القول بالرأي والظنّ.

وجه الاستدلال أنه في هذه المسائل التي اختلفوا واجتهدوا فيها، لا يخلو: إما أن يكون فيها دليلٌ قاطع للَّه على حكمٍ معيّن، أو لم يكن، فإن لم يكن، وقد حكموا بما ليس بقاطع، فقد ثبت الاجتهاد. وإن كان فمحال، إذ كان يجب على من عَرَفَ الدليل القاطع أن لا يكْتُمَه، ولو أظهره وكان قاطعاً لما خالَفَهُ أحد. ولو خالفه لوجب تفسيقُه وتأثيمُه، ونسبتُه إلى البدعة والضلال، ولوَجَبَ منعُه من الفتوى، ومنعُ العامّة من تقليده، هذا أقلّ ما يجب فيه، إن لم يجب قتله وقد قال به قوم، وإن كنا لا نراه.

وعلى الجملة، فلو كان فيها دليل قاطع لكان المخالِفُ فاسقاً، وكان المُحِقُّ، بالسكوت عن المخالِفِ، وتركِ دعوتِهِ إلى الحق فاسقاً، فيَعُمُّ الفسقُ جميعَ الصحابة، بل يعمّ العباد جميعَهُم.

وليس هذا كالعقليات، فإن أدلّتها غامضة، قد لا يدركها بعض الخلق فلا يكون معانداً، أما القاطع الشرعي فهو نصٌّ ظاهر.

وقد قال أهل الظاهر: إنما يُحْكَمُ بنصٍّ منطوق به، أو بدليل ظاهر فيما ليس منطوقاً به لا يحتمل التأويل، كقوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ﴾ [النساء: ١١] فمعقول هذا أن لأبيه الثلثين؛ وقوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] فمعقوله تحريمُ التجارة والجلوس في البيت؛ وقوله: ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: ٧٧] ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] فلم يرخّصوا في الحكم في المسكوت عنه إلا في هذا الجنس.

ولا يخفى هذا على عامّيّ، فكيف خفي على الصحابة رضي اللَّه عنهم مع جلالة قدرهم، حتى نشأ الخلاف بينهم في المسائل؟

هذا تمهيدُ الدليل. وتمامُهُ بدفع الاعتراضات.

---

(١) أخرجه الدارمي في السنن (٢/ ٤٤٤) رقم (٢٨٧٥)، والبيهقي في السنن (٦/ ٢٢٨) رقم (١٢٠٨٦)، وانظر فتح الباري (١٢/ ٢٢).

[أدلة القائلين بمنع القياس والاجتهاد بالرأي]:

وقد يَعْتَرِضُ الخصم عليه تارةً بإنكار كون الإجماع حجّة، وهو قولُ النظّام، وقد فرغنا من إثباته؛ وتارةً بإنكار تمام الإجماع في القياس، من حيث إن ما ذكرناه منقول عن بعضهم، وليس عن الباقين إلا السكوت. وقد نقلوا عن بعضهم إنكارَ الرأي؛ وتارة يسلّمون السكوت لكن حملوه على المجاملة في ترك الاعتراض، لا على الموافقة في الرأي؛ وتارةً يقرون بالإجماع ولا يكترثون بتفسيق الصحابة؛ وتارة يردون رأيَهُمْ إلى العمومات، ومقتضى الألفاظ، وتحقيقِ مناطِ الحكم، دون القياس.

فهذه مدارك اعتراضاتهم. وهي خمسة:

الاعتراض الأول:

قال الجاحظ(١) حكاية عن النظّام: إن الصحابة لو لَزِمُوا العَمَلَ بما أُمِروا به، ولم يتكلَّفوا ما كُفُوا القول فيه من إعمال الرأي والقياس، لم يقع بينهم التهارُجُ والخلاف، ولم يسفكوا الدماء. لكن لما عَدَلوا عما كُلِّفوا، وتَجَبَّروا، وتآمروا، وتكَلَّفوا القول بالرأي، جعلوا للخلافِ طريقاً، وتورّطوا فيما كان بينهم من القتل والقتال.

وكذلك الرافضة بأسرهم: زعموا أن السَّلَفَ بأسرهم تآمروا، وغَصَبُوا الحقّ أهله، وعَدَلُوا عن طاعة الإمام المعصوم المحيط علمُهُ بجميعِ النصوصِ المحيطةِ بالأحكام إلى يوم القيامة، فتورّطوا فيما شَجر بينهم من الخلاف.

وهذا اعتراضُ مَنْ عَجَزَ عن إنكارِ اتفاقهم على الرأي، فَفَسَقَ وضلَّ بنسبتهم إلى الضلال. ويدلّ على فساد قوله ما دلّ على أن الأمّة لا تجتمع على الخطأ، وما دلّ على علوّ منصب الصحابة رضي اللَّه عنهم من ثناء القرآن والأخبار عليهم، كما نذكر في كتاب «الإمامة». وكيف يعتقد العاقِلُ القَدْحَ فيمن أثنى اللَّه تعالى ورسوله عليهم بقول مبتدعٍ مثل النظّام.

الاعتراض الثاني:

قولهم: لا يصحّ الرأيُ والقياس إلا من بعضهم، وكذلك السكوت لا يصحّ إلا من بعضهم، فإن فيهم من لم يخض في القياس، وفيهم من لم يسكت عن

(١) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكتاني الليثي، ولد في البصرة سنة ١٦٣هـ، كان من المعتزلة، اشتهر بالأدب والبخل، توفي سنة (٢٥٥هـ) إذ سقط عليه بعض الكتب انظر وفيات الأعيان (٣/ ١٤٠)، الأعلام (٥/ ٧٤).

الاعتراض. قال النظّام فيما حكاه الجاحظ عنه: إنه لم يخض في القياس إلّا نفرٌ يسير من قدمائهم، كأبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت وأبيّ بن كعب ومعاذ بن جبل، ونفر يسير من أحداثهم، كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير.

ثم شَرَعَ في ثَلْبِ العبادلة، وقال: كأنهم كانوا أعرف بأحوال النبي عليه السلام من آبائهم. وأثنى على العباس والزبير إذ تركا القول بالرأي، ولم يشرّعا فيه.

وقال الداودية: لا نسلم سكوتَ جميعهم عن إنكار الرأي والتخطئة فيه، إذ قال أبو بكر: «أيُّ سماءٍ تظلّني، وأيُّ أرضٍ تُقِلّني، إذا قلت في كتاب اللَّه برأيي؟!». وقال: «أقولُ في الكَلالةِ برأيي، فإنْ يكن خطأً فمني ومن الشيطان»[1].

وقال علي لعمر رضي اللَّه عنهما في قصة الجنين: «إن اجتهدوا فقد أخطأوا، وإن لم يجتهدوا فقد غشوك»[2].

وقالت عائشة رضي اللَّه عنها: «أخبِرُوا زيد بن أرقم أنه قد أبْطَلَ جهاده مع رسول اللَّه ﷺ إن لم يتب» لفتواه بالرأي في مسألة العِينَة[3].

وقال ابن عباس: «من شاء باهَلْتُه: إن اللَّه لم يجعلْ في الماء النصف والثلثين»[4]. وقال: «ألا يتقي اللَّهَ زيدُ بن ثابت: يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أبا الأب أباً؟»[5].

وقال ابن مسعود في مسألة المفوّضة: «إن يكُ خطأً فمني ومن الشيطان»[6].

وقال عمر: «إيّاكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن: أعيَتْهُمُ الأحاديثُ أن يحفظوها، فقالوا بالرأي، فضلّوا وأضلّوا»[7].

وقال عثمان وعلي رضي اللَّه عنهما: «لو كان الدين بالرأي لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره»[8].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٦/ ١٣٦) رقم (٣٠١٠٣)، وانظر فتح الباري (٦/ ٢٩٦).
(٢) أخرجه البيهقي في السنن (٦/ ١٢٣) رقم (١١٤٥٣).
(٣) أخرجه البيهقي في السنن (٥/ ٣٣٠) رقم (١٠٥٨٠).
(٤) أخرجه الدارقطني في السنن (٣/ ٥٢) رقم (٢١١).
(٥) أخرجه البيهقي في السنن (٦/ ٢٥١) رقم (١٢٢٢٨).
(٦) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٣/ ٣١٧) رقم (٥٥١٨).
(٧) أخرجه الدارقطني في السنن (٤/ ١٤٦) رقم (١٢).
(٨) أخرجه أبو داود في السنن (١/ ٤٢) رقم (١٦٢)، والدارقطني في السنن (١/ ٢٠٤) رقم (٤) والبيهقي في السنن (١/ ٢٩٢) رقم (١٢٩٣).

وقال عمر رضي اللَّه عنه: «اتهموا الرأي في الدين، فإن الرأي منا تكلّف وظنّ. وإن الظنّ لا يغني من الحق شيئاً» وقال أيضاً: «إن قوماً يُفتون بآرائهم، ولو نَزَلَ القرآنُ لنزل بخلاف ما يفتون».

وقال ابن مسعود: «قُرّاؤكم وصلحاؤكم يذهبون، ويتّخذُ الناسُ رؤساءَ جُهّالاً، يقيسون ما لم يكن بما كان»[(١)]. وقال أيضاً: «إن حَكَمْتُم في دينكم بالرأي أحللتم كثيراً مما حرّمه اللَّه، وحرّمتم كثيراً مما أحلّه اللَّه».

وقال ابن عباس: «إن اللَّه لم يجعل لأحد أن يحكم في دينه برأيه. وقال اللَّه تعالى لنبيه عليه السلام: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] ولم يقل: بما رأيت»، وقال: «**إياكم والمقاييس، فما عُبِدت الشمس إلا بالمقاييس**»[(٢)]. وقال ابن عمر: «ذروني من أَرَأَيْتَ وأرأيت».

وكذلك أنكر التابعون القياس. قال الشعبي: «ما أخبَرُوكَ عن أصحاب أحمد فاقبله، وما أخبروك عن رأيهم فألقِهِ في الحُشّ. إن السّنة لم توضع بالمقاييس».

وقال مسروق بن الأجدع: «لا أقيسُ شيئاً بشيء، أخاف أن تزلّ قدم بعد ثبوتها»[(٣)].

والجواب: من أوجه:

الأول: أنا بيّنا بالقواطع من جميع الصّحابة الاجتهادَ والقولَ بالرأي، والسكوتَ عن القائلين به. وثبت ذلك بالتواتر في وقائع مشهورة، كميراث الجدّ والإخوة، وتعيين الإمام بالبيعة، وجمع المصحف، والعهد إلى عمر بالخلافة. وما لم يتواتر كذلك فقد صحّ من آحادِ الوقائع برواياتٍ صحيحة، لا ينكرها أحد من الأمّة، ما أوْرَثَ علماً ضرورياً بقولهم بالرأي، وعُرِفَ ذلك ضرورةً، كما عُرِفَ سخاءُ حاتم، وشجاعة علي، فجاوَزَ الأمرُ حدّاً يمكن التشكّك في حكمهم بالاجتهاد.

وما نقلوه بخلافه فأكْثَرُها مَقاطيع، ومروية عن غير ثَبْتٍ، وهي بعينها معارَضَةٌ برواية صحيحة عن صاحبها بنقيضه. فكيف يُتْرَكُ المعلومُ ضرورةً بما دونه؟! ولو تساوت في الصحة لوجب اطّراحُ جميعها، والرجوع إلى ما تواتر من مشاورات الصحابة واجتهاداتهم.

---

(١) أخرجه الدارمي في السنن (١/ ٧٦) رقم (١٨٨).
(٢) أخرجه الدارمي في السنن (١/ ٧٦) رقم (١٨٧).
(٣) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٩/ ٢٢٣) رقم (٩٠٨١).

الثاني: أنه لو صحت هذه الروايات وتواترت أيضاً، لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم. فيحمل ما أنكروه على الرأي المخالِفِ للنص، أو الرأي الصادر عن الجهل الذي يصدر ممن ليس أهلاً للاجتهاد، أو وضع الرأي في غير محله، أو الرأي الفاسد الذي لا يشهد له أصل، ويرجع إلى محض الاستحسانِ ووضع الشرع ابتداءً من غير نسج على منوال سابق.

وفي ألفاظ روايتهم ما يدلّ عليه إذ قال: «اتخذ الناس رؤساء جهّالاً» وقال: «لو قالوا بالرأي لحرّموا الحلال وأحلوا الحلال».

فإذاً القائلون بالقياس مقرّون بإبطال أنواع من الرأي والقياس، والمنكرون للقياس لا يقرون بصحة شيء منه أصلاً.

ونحن نقرّ بفساد أنواع من الرأي والقياس، كقياس أصحاب الظاهر، إذ قالوا: الأصول لا تثبتُ قياساً، فلتكن الفروع كذلك؛ ولا تثبت الأصول بالظن، فكذلك الفروع؛ وقالوا: لو كان في الشريعة علّةٌ لكانت كالعلة العقلية، فقاسوا الشيء بما لا يشبهه. فإذا بَطَلَ كلُّ قياس فليبطل قياسهم ورأيهم في إبطال القياس أيضاً. وذلك يؤدّي إلى إبطال المذهبين.

الاعتراض الثالث:

أن دليل الإجماع إنما تمّ بسكوت الباقين، وإن ذلك لو كان باطلاً لأنكروه. فنقول: لعلّهم سكتوا على سبيل المجاملة والمصالحة، خيفة من ثوران فتنة النزاع، أو سَكَتُوا عن إظهار الدليل لخفائه. والدليلُ عليه أن مسائل الأصول فيها قواطِعُ، وقد اختلف الأصوليون في صيغة الأمر، وصيغة العموم، والمفهوم، واستصحاب الحال، وأفعال النبي عليه السلام، بل في أصل خبر الواحد، وأصل القياس، وأصل الإجماع، وفي هذه المسائل أدلّةٌ قاطعة عندكم في النفي والإثبات، ولم ينقل عن الصحابة والتابعين التأثيم والتفسيق فيها.

والجواب: أن حَمْلَ سكوتِهم على المجاملة والمصالحة واتقاء الفتنة، محال، لأنهم اختلفوا في المسائل وتناظروا، وتحاجُّوا ولم يجامِلُوا. ثم افترقت بهم المجالس عن اجتهادات مختلفة، ولم ينكر بعضهم على بعض. ولو كان ذلك بالغاً مبلغاً قطعِيّاً لبادروا إلى التأثيم والتفسيق، كما فَعَلُوا بالخوارج والروافض والقدرية، وكُلِّ من عُرِفَ بقاطعٍ فسادُ مذهبهم.

وأما سكوتهم لخفاء الدليل فمحال، فإن قول القائل لغيره: لست شارعاً ولا مأذوناً لكَ من جهة الشارع، فلم تضع أحكام اللّه برأيك؟ ليس كلاماً خفيّاً تعجز عن

دركه الأفهام. وكلُّ من قاسَ بغير إذن فقد شَرَع. فلولا علمهم حقيقةً بالإذنِ لكانوا ينكرون على من يسامي رسول اللَّه ﷺ في وضع الشرع واختراع الأحكام.

وأما ما ذكروه من مسائل الأصول، فليس بين الصحابة خلافٌ في صحة القياس، ولا في خبر الواحد، ولا في الإجماع، بل أجمعوا عليه، وبإجماعهم تمسَّكْنا في هذه القواعد، وأما العموم والمفهوم وصيغة الأمر فقلّما خاضوا في هذه المسائل بتجريد النظر فيها خوض الأصوليين. ولكن كانوا يتمسّكون في مناظراتهم بالعموم والصيغة، ولم يذكروا أنّا نتمسّك بمجرّد الصيغة، من غير قرينة، بل كانت القرائن المُعَرّفة للأحكام المقترنة بالصيغ في زمانهم غَضَّةً طريّة، متوافرةً متظاهرة، فما جرّدوا النظر في هذه المسائل. كيف وقد قال بعض الفقهاء: ليس في هذه المسائل سوى خبر الواحد، وأصل القياس، والإجماع، أدلّة قاطعة، بل هي في محل الاجتهاد. فمن سلك هذا الطريقَ اندفع عنه الإشكال، وإن لم يكن هذا مرضيّاً عند المحققين من الأصوليين. فإن هذه أصول الأحكام، فلا ينبغي أن تَثْبُتَ إلا بقاطع، لكنّ الصحابة لم يجرّدوا النظر فيها.

وبالجملة: من اعتقد في مسألةٍ دليلاً قاطعاً فلا يسكت عن تعصية مخالِفِهِ وتأثيمِهِ، كما في حق الخوارج والروافض والقدرية.

الاعتراض الرابع:

قولهم: إن ما ذكرتموه نَقْلٌ للحكم بالظن والاجتهاد، فلعلّهم عوّلوا فيه على صيغة عموم، وصيغة أمرٍ، واستصحاب حالٍ، ومفهوم لفظٍ، واستنباطِ معنى صيغةٍ من حيث الوَضعُ واللغة، في جمع بين آيتين، وخبرين، وصحةِ ردّ مقيدٍ إلى مُطْلَقٍ، وبناء عامٍّ على خاص، وترجيح خبرٍ على خبر، وتقرير على حكم العقل الأصلي. وما جاوز هذا كان اجتهادَهُمْ في تحقيق مناط الحكم، لا في تنقيحِهِ واستنباطه. والحكم إذا صار معلوماً بضابط، فتحقيقُ الضابط في كل محل يحتاج إلى اجتهادٍ لا ننكره.

فقد علموا قطعاً أنه لا بدّ من إمام، وعلموا أن الأصلح ينبغي أن يقدَّم. وعرفوا بالاجتهاد الأصلحَ، إذ لا بدّ منه: إذْ لا سبيل إلى معرفته إلا بالاجتهاد. وعرفوا أن حِفْظَ القرآن عن الاختلاط والنسيان واجبٌ قطعاً، وعلموا أنه لا طريق إلى حفظه كالكتبةِ في المصحف. فهذه أمورٌ عُلِّقت على المصلحةِ نصّاً وإجماعاً ولا يمكن تعيين المصلحة في الأشخاص والأحوال إلا بالاجتهاد، فهو من قبيل تحقيقِ المناط للحكم. وما جاوَزَ هذا من تشبيهِ مسألة بمسألة، واعتبارِها بها، كان ذلك في معرِضِ النَّقْضِ لخيالٍ فاسدٍ، لا في معرض اقتباس الحكم، كقول ابن عباس في دية

الأسنان: كيف لم يعتبروا بالأصابع؟ إذ علّلوا اختلاف ديةِ الأسنان باختلاف منافعها، وذلك منقوض بالأصابع.

ونحن لا ننكر أن النقض من طُرُقِ إفساد القياس، وإن كان القياس فاسداً بنفسه أيضاً.

وكذلك قول عليٍّ أيضاً: أرأيت لو اشتركوا في السرقة؟ حيث توقَّفَ عمر عن قتل سبعةٍ بواحدٍ. فإنه لما تخيّل كون الشركة مانعاً بنوع من القياس، نَقَضَهُ عليّ بالسرقة.

فإذاً ليس في شيء مما ذكرتموه ما يُصَحِّحُ القياس أصلاً.

والجواب: أن هذا اعترافٌ بأنه لا حاجة في الحكم إلى دليل قاطع، وأن الحكم بالظن جائز.

والإنصاف الاعتراف بأنه لو لم يثبت إلا هذا النوع من الظن لكُنَّا لا نقيس ظنَّ القياس على ظن الاجتهاد في مفهوم الألفاظ وتحقيق مناط الأحكام، إذ يجوز أن يتعبّد بنوع من الظنّ دون نوع.

ولكن بَانَ لنا على القطع أن اجتهاد الصحابة لم يكن مقصوراً على ما ذكروه، بل جاوزوا ذلك إلى القياس والتشبيه، وحكموا بأحكام لا يمكن تصحيحُ ذلك إلا بالقياس، وتعليل النص، وتنقيحِ مناطِ الحكم، وذلك كعهد أبي بكر إلى عمر رضي اللَّه عنهما، فإنه قَاسَ العهدَ على العقد بالبيعة، وقياس أبي بكر الزكاة على الصلاة في قتال من منع الزكاة، ورجوع أبي بكر إلى توريثِ أم الأب قياساً على أم الأم، وقياس عمر الخمر على الشحم في تحريم ثمنه، وقياسه الشاهِدَ على القاذف في حد أبي بكرة، وتصريحِ عليّ بالقياس على الافتراء في حد الشرب. ولسنا نعني بالقياس إلّا هذا الجنس. وهو معلوم منهم ضرورةً في وقائع لا تحصى ولا تنحصر.

ولْنُعَيِّن مسألتين مشهورتين نُقِلَتا على التواتر، وهي مسألة الجد والإخوة، ومسألة الحرام.

أما في قوله: «أنت عليّ حرام» ألحقه بعضهم بالظاهر، وبعضهم بالطلاق، وبعضهم باليمين.

وكل ذلك قياس وتشبيه في مسألة لا نصّ فيها، إذ النصُّ وَرَدَ في المملوكة في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١] والنزاع وَقَعَ في المنكوحة، فكان من حقّهم أن يقولوا: هذه لفظةٌ لا نصّ فيها في النكاح، فلا حكمَ لها. ويبقى الحِلُّ والملك مستمرّاً كما كان، لأن قطع الحِلّ والملك، أو

إيجاب الكفّارة يعرف بنص أو قياس على منصوص. ولا نصَّ، والقياس باطل، فلا حكم.

فلِمَ قاسوا المنكوحة على الأمة؟ ولم قاسوا هذا اللفظ على لفظ الطلاق وعلى لفظ الظهار وعلى لفظ اليمين؟ ولم يقل أحد من الصحابة: قد أغناكم اللَّه عن إثباتِ حكمٍ في مسألة لا نصّ فيها.

وكذلك الجدُّ وحده عصبة بالنص، والأخ وحده عصبة بالنصّ، ولا نص عند الاجتماع، فقَضَوا حيث لا نصّ بقضايا مختلفة. وصرحوا بالتشبيه بالحوضين، والخليجين. وصَرّحَ من قدّم الجد وقال: ابنُ الابنِ ابنٌ، فليكنْ أبو الأب أباً. وصرَّح من سوّى بينهما بأن الأخ يدلي بالأب، والجد أيضاً يدلي به. فالمُدْلى به واحد، والإدلاء مختلف. فقاسوا الإدلاء بجهة الأبوة على الإدلاء بجهة البنوة، مع أن البنوة قد تفارق الأبوة في أحكام.

وكذلك قال زيدٌ في مسألة زوج وأبوين: «للأم ثلث ما بقي». فقال ابن عباس: «أين رأيت في كتاب اللَّه تعالى ثُلُثَ ما بقي؟» فقال: «أقول برأيي، وتقول برأيك»[١] فزيدٌ قاس حال وجود الزوج على ما إذا لم يكن زوج، إذ يكون للأب ضعف ما للأم. فقال: نقدّر كأنّ الباقي بعد الزوج والزوجة كل المال. ونقدِّر كأن الزوج لم يكن.

وكذلك من فتّش عن اختلافاتهم في مسائل الفرائض وغيرها علم ضرورةً سلوكَهُمْ طرق المقايسة والتشبيه، وأنهم إذا رأوا فارقاً بين محلِّ النص وغيره، ورأوا جامعاً، وكان الجامع في اقتضاء الاجتماع أقوى في القلب من الفارق في اقتضاء الافتراق، مالوا إلى الأقوى الأغلب. فإنا نعلم أنهم ما طلبوا المشابهة من كل وجه، إذ لو تشابها من كل وجه لاتّحدت المسألةُ ولم تتعدد، فيبطل التشبيه والمقايسة. وكانوا لا يكتفون بالاشتراك في أي وصف كان، بل في وصف هو مناطُ الحكم. وكون ذلك الوصف مناطاً لو عرفوه بالنص لما بقي للاجتهاد والخلاف مجال، فكانوا يدركون ذلك بظنون وأماراتٍ. ونحن أيضاً نشترط ذلك في كل قياس كما سيأتي في باب إثبات علة الأصل.

الاعتراض الخامس:

إن الصحابة إن قالوا بالقياس اختراعاً من تلقاء أنفسهم فهو محال، وإن قالوا به عن سماعٍ من النبي عليه السلام فيجبُ إظهار مستندهم والتمسُّك به. فإنكم

---

(١) سبق تخريجه ص (١٩٩).

تسلّمون أنه لا حجّة فيما أبدعوه ووضعوه. ونحن نُسلّم وجوب الاتباع فيما سمعوه. فإنه إذا قال عليه السلام: «إذا غلب على ظنكم أن مناط الحكم بعضُ الأوصاف فاتبعوه، فإن الأمر كما ظننتموه»؛ أو: حكْمُ الظانِّ على ما ظنّه، فهي علامة في حقّه، وغيرُ علامةٍ في حقّ من ظنه بخلافه، فلا يُنْكَر وجوبُ قبولِ هذا لو صرّح به، فإنه إذا قال: إذا ظننتم أن زيداً في الدار فاعلموا أن عَمْراً في الدار، واعلموا أني حرَّمتُ الربا في البُرّ، لَكُنّا نقطع بتحريم البر وكونِ عمرو في الدارِ مهما ظننّا أن زيداً في الدار. فإلى هذا يرجع القول بالقياس. ولكن من أين فَهِمَ الصحابة هذا وليس في الكتاب والسنة ما يدلّ عليه؟

والجواب: من وجهين:

أحدهما: أن هذه مؤنة كُفِيناها، فإنهم مهما أجمعوا على القياس فقد ثَبتَ بالقواطع أن الأمّة لا تجتمع على الخطأ، بل لو وضعوا القياس واخترعوهُ استصواباً برأيهم، ومن عند أنفسهم، لكان ذلك حقّاً واجب الاتباع، فلا يَجْمَعُ اللّه أمة محمد عليه السلام على الخطأ. فلا حاجة بنا إلى البحث عن مستندهم.

الثاني: هو أنا نعلم أنهم قالوا ذلك عن مستندات كثيرةٍ خارجة عن الحصر، وعن دلالاتٍ وقرائنِ أحوالٍ وتكريراتٍ وتنبيهاتٍ، تفيد علماً ضرورياً بالتعبّد بالقياس، وربطِ الحكم بما غلب على الظن كونه مناطاً للحكم. لكن انقسمت تلك المستنداتُ إلى ما اندرس فلم ينقل، اكتفاءً بما علمته الأمّةُ ضرورةً، وإلى ما نقل ولكن لم يبق في هذه الأعصار إلا نَقْلُ الآحاد، ولم يبق على حد التواتر ولا يورث العلم، وإلى ما تواتر، ولكن آحادُ لفظها يتطرّق الاحتمالُ والتأويلُ إليه، فلا يحصل العلم بآحادها؛ وإلى ما هي قرائنُ أحوالٍ يعسُرُ وصفُها ونقلُها، فلم تنقل إلينا، فكُفينا مؤنة البحث عن المستند لما علمناه على التواتر من إجماعهم.

ونحن مع هذا نشبع القول في شرحِ مستندات الصحابة، والألفاظ التي هي مدارك تنبيهاتهم للتعبد بالقياس.

[مستندات الصحابة في العمل بالقياس]:

وذلك: **من القرآن**:

قوله تعالى:

﴿ فَٱعْتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ﴾ [الحشر: ٢] إذ معنى الاعتبار العُبورُ من الشيء إلى نظيره إذا شاركه في المعنى، كما قال ابن عباس: «هلّا اعتَبَرُوا بالأصابع؟» وقوله تعالى: ﴿ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾ [النساء: ٨٣] وقوله: ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ ﴾

[الأنعام: ٣٨] وليس في الكتاب مسألةُ الجدِّ والإخوة، ومسألة الحرام، إذا لم يكن الاقتباس من المعاني التي في الكتاب.

وقد تمسَّك القائلون بالقياس بهذه الآيات، وليست مرضية، لأنها ليست بمجرّدها نصوصاً صريحة إن لم تنضمّ إليها قرائن.

[ومن ذلك من السنة]:

قوله عليه السلام لمعاذ: «بم تحكم؟ قال: بكتاب اللَّه وسنة نبيه. قال: فإن لم تَجِدْ؟ قال: أجتهد رأيي. فقال: الحمد للَّه الذي وفّق رسولَ رسولِ اللَّه لما يرضاه رسول اللَّه»[1]. وهذا حديث تلقَّتْهُ الأُمةُ بالقبول، ولم يُظْهِرْ أحدٌ فيه طعناً وإنكاراً. وما كان كذلك فلا يقدح فيه كونه مرسلاً، بل لا يجب البحث عن إسناده. وهذا كقوله: «**لا وصيَّة لوارث**»[2] و«**لا تنكح المرأة على عمّتها**»[3] و«**لا يتوارث أهل ملتين**»[4] وغير ذلك، مما عملت به الأمّة كافة. إلا أنه نصٌّ في أصل الاجتهاد، ولعلَّه في تحقيق المناط، وتعيين المصلحة فيما عُلِّق أصله بالمصلحة، فلا يتناول القياس إلا بعمومه.

ومن ذلك قوله ﷺ لعمر حين تردَّدَ في قبلة الصائم: «**أرأيتَ لو تمضْمَضْتَ وأنت صائم أكان عليك من جناح؟**» فقال: لا. فقال: «**فلم إذاً**»[5] فشبّه مقدِّمة الوقاع بمقدِّمة الشرب. لكنّه ليس بصريح إلا بقرينةٍ، إذ يمكن أن يكون ذلك نقضاً لقياسِهِ حيث ألحق مقدِّمةَ الشيءِ بالشيء، فقال: إن كنت تقيس غيرَ المنصوص على المنصوص لأنه مقدِّمَتُه فألحِق المضمضةَ بالشربِ.

ومن ذلك قوله عليه السلام للخثعمية: «**أرأيتِ لو كان على أبيك دينٌ فقضيتِهِ أكان ينفعه؟**» قالت: نعم. قال: «**فدَيْنُ اللَّهِ أحق بالقضاء**»[6] فهو تنبيه على قياس دَيْنِ اللَّه تعالى على دين الخلق. ولا بدّ فيه من قرينةٍ تعرِّف القصد أيضاً، إذ لو كان لتعليم القياسِ لقيس عليه الصومُ والصلاةُ.

ومن ذلك قوله عليه السلام: «**كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي لأجْل الدّافَّة**»[7] أي القافلة «**فادّخِروا**» فبيّن أنه وإن سكتَ عن العلة فقد كان النهي لعلةٍ، وقد زالت العلّةُ، فزال الحكم.

---

(١) سبق تخريجه (١/ ٢٩٧).
(٢) سبق تخريجه (١/ ١٧٥).
(٣) سبق تخريجه ص (١٢٥).
(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٢٦٢) رقم (٢٩٤٤)، والنسائي في السنن الكبرى (٤/ ٨٢) رقم (٦٣٨١).
(٥) سبق تخريجه ص (١٠٤).
(٦) سبق تخريجه ص (١٠٤).
(٧) سبق تخريجه (١/ ١٦٩).

ومن ذلك قوله عليه السلام: «**أينقُصُ الرُّطَب إذا يبس؟**» فقيل: نعم، فقال: «**فلا إذاً**»[١].

وقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧].

وقال لأم سلمة وقد سئلت عن قبلة الصائم: «**ألا أخبرتيه أني أقبّل وأنا صائم**»[٢] تنبيهاً على قياس غيره عليه.

وروت أم سلمة رضي اللَّه عنها أنه قال: «**إني أقضي بينكم بالرأي فيما لم يَنْزِلْ فيه وحي**»[٣]. ودلّ عليه قوله تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥].

وليس الرأيُ إلا تشبيهاً وتمثيلاً بحكم ما هو أقرب إلى الشيء وأشبهُ به. وإذا ثبت أنه كان مجتهداً بالأمر، وثبت اجتهادُ الصحابة، فيعلم أنهم اجتهدوا بالأمر.

وقال عمر: «يا أيها الناسُ إن الرأي كان من النبي عليه السلام مصيباً، فإن اللَّه تعالى كان يسدّده، وإنما هو منّا الظنُّ والتكلّف»[٤]. فلم يفرِّق إلا في العصمة.

ومن ذلك أمره ﷺ سعدَ بن معاذٍ أن يحكم في بني قريظة برأيه، فأمرهم بالنزول على حكمه. فأمر بقتلهم وسبي نسائهم. فقال عليه السلام: «**لقد وافق حكمه حكم اللَّه**»[٥].

ومن ذلك قوله: «**إذا اجتَهَدَ الحاكِمُ فأخطأ فله أجر، وإن أصاب فله أجران**»[٦].

ومن ذلك أنه عليه السلام شاور الصحابة في عقوبةِ الزنا والسرقة قبل نزول الحدّ.

ومن ذلك قوله عليه السلام: «**لعن اللَّه اليهود حرّمت عليهم الشحوم فَجملُوها وباعوها وأكلوا أثمانها**»[٧] علل تحريم ثمنها بتحريم أكلها. واستدلّ عمر بهذا في الرد

(١) أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح (٣/ ٥٢٨) رقم (١٢٢٥)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٤٤) رقم (٢٢٦٤)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٧٦١) رقم (٢٢٦٤)، وابن حبان في الصحيح (١١/ ٣٧٢) رقم (٤٩٩٧).
(٢) سبق تخريجه ص (١٧٤).
(٣) قول أم سلمة أخرجه ابن حبان في الصحيح (٣/ ٣٠٢) رقم (٣٥٨٦).
(٤) أخرجه أبو داود في السنن (٣/ ٣٠٢) رقم (٣٥٨٦).
(٥) أخرجه ابن حبان في الصحيح (١١/ ١٠٦) رقم (٤٧٨٤)، والنسائي في السنن الكبرى (٥/ ٢٠٦) رقم (٨٦٧٩)، والترمذي في الجامع الصحيح (٤/ ١٤٤) رقم (١٥٨٢).
(٦) أخرجه البخاري في الصحيح (٦/ ٢٦٧٦) رقم (٦٩١٩)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٣٤٢) رقم (١٧١٦).
(٧) سبق تخريجه ص (١٩٧).

على سمرة حيث أَخَذَ الخمرَ في عشور الكفارِ وخَلَّلَها وباعَها.

ومن ذلك تعليلاتُهُ بعض الأحكام.

كقوله: «**لا تخمِّروا رأسه ولا تقرّبوه طيباً، فإنه يحشر ملبِّياً**»(١) وقوله في الشهداء مثل ذلك، وقوله: «**إنها من الطوّافين عليكم والطوّافات**»(٢) وقوله في الذي ابتاع غلاماً واستغلّه ثم ردّه: «**الخراج بالضمان**»(٣).

فهذه أجناسٌ لا تدخل تحت الحصر، وآحادُها لا تدلّ دلالةً قاطعة. ولكن لا يبعد تأثيرُ اقترانِها مع نظائِرِها في إشعار الصحابة بكونهم متعبّدين بالقياس. واللَّه أعلم.

القول في شبه المنكرين للقياس والصائرين إلى حظره من جهة الكتاب والسنة

وهي سبع:

[الشبهة] الأولى: تمسّكهم بقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] وقوله: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] قالوا: معناه: بياناً لكل شيء مما شُرِعَ لكم، فإنه ليس فيه بيان الأشياء كلها، فليكن: كل مشروع في الكتاب، وما ليس مشروعاً فيبقى على النفي الأصلي.

الجواب من أوجه:

الأول: أنه أين في كتاب اللَّه تعالى مسألة الجدِّ والإخوة، والعول، والمبتوتة، والمفوّضة، وأنتِ عليّ حرام؟ وفيها حكم للَّه تعالى شرعي اتفق الصحابة على طلبه. والكتابُ بيانٌ له إما بتمهيد طريق الاعتبار، أو بالدلالة على الإجماع والسنّة. وقد ثبت القياسُ بالإجماع والسنّة. فيكون الكتاب قد بيّنه.

الثاني: أنكم حرّمتم القياس، وليس في كتاب اللَّه تعالى بيانُ تحريمه، فيلزمكم تخصيص قوله تعالى: ﴿لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] كما خُصِّص قوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣] و﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: ٢٥].

---

(١) سبق تخريجه ص (١٠٩).

(٢) أخرجه أبو داود في السنن (١/ ١٩) رقم (٧٥)، وابن ماجه في السنن (١/ ١٣١) رقم (٣٦٧)، والنسائي في السنن الكبرى (١/ ٧٦) رقم (٦٠)، والحاكم في المستدرك (١/ ٢٦٣) رقم (٥٦٧).

(٣) أخرجه أبو داود في السنن (٣/ ٢٨٤) رقم (٣٥٠٨)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٧٥٤) رقم (٢٢٤٢)، والترمذي في الجامع الصحيح (٣/ ٥٨١) رقم (١٢٨٥)، والحاكم في المستدرك (٢/ ١٨) رقم (٢١٧٦).

[الشبهة] الثانية: تعلّقهم بقوله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ [المائدة: ٤٩] وهذا حكم بغير المنزل.

قلنا: القياس ثابت بالسنة والإجماع، وقد دلّ عليه الكتاب المنزّل، كيف ومن حكم بمعنىً استُنْبِطَ من المنزّل فقد حكم بالمنزّل.

ثم هذا خطابٌ مع الرسول عليه السلام، وقد قاسوا عليه غيره، فأقرّوا بالقياس في معرض إبطال القياس، مع انقداح الفرق: إذ قال قوم: لم يجز الاجتهاد للرسول عليه السلام كي لا يتّهم. ولأنه كان يقدر على التعرّف بالوحي، بخلاف الأمّة.

وهذا الجواب أيضاً عن قوله: ﴿ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ [الأعراف: ٣] ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ [المائدة: ٤٤].

[الشبهة] الثالثة: قوله تعالى: ﴿ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ١٦٩] ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء: ٣٦] ﴿ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾ [النجم: ٢٨] و﴿ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ﴾ [الحجرات: ١٢].

قلنا: إذا علمنا أنا إذا ظَننّا كون زيدٍ في الدار حَرُمَ علينا الربا في البر، ثم ظَننَّا، كان الحكمُ مقطوعاً به لا مظنوناً، كما إذا ظنَّ القاضي صدق الشهود، وكما في القبلة، وجزاء الصيد، وأبواب تحقيق مناط الحكم.

ثم نقول: هذا عامٌّ أرادَ به ظنونَ الكفار المخالفةَ للأدلّة القاطعة.

ثم نقول: ألستم قاطعين بإبطال القياس، مع أنا نقطع بخطئكم، فلا تحكموا بالظن.

وليس من الجواب المرضي قول القائل: الظن علم في الظاهر، فإن العلم ليس له ظاهر وباطن.

[الشبهة] الرابعة: قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَـٰدِلُوكُمْ ﴾ [الأنعام: ١٢١] قالوا: وأنتم تجادلون في القياس.

قلنا: وأنتم تجادلون في نفيه وإبطاله. فإن قلتم: أراد به الجدال الباطل، فهو عذرنا، فإنه ردّ عليهم في جدالهم بخلاف النص، حيث قالوا: كيف نأكُلُ مما قتلناه ولا نأكل مما قَتَلَهُ اللَّه؟! وكما قاسوا الربا في البيع، فردّ اللَّه تعالى عليهم في قولهم ﴿ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟ ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

[الشبهة] الخامسة: تعلّقهم بقوله تعالى: ﴿ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ [النساء: ٥٩] قالوا: وأنتم تردون إلى الرأي.

قلنا: لا بل نردّه إلى العلل المستنبطة من نصوص النبي عليه السلام، والقياسُ

عبارة عن: تفهُّم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم، وحذف الحشو الذي لا أثر له في الحكم.

وأنتم فقد رددتم القياسَ من غير ردّ إلى نص النبي عليه السلام، ولا إلى معنىً مستنبطٍ من النص.

[الشبهة] السادسة: تمسكهم بقوله عليه السلام: «**تعمل هذه الأمّة برهةً بالكتاب، وبرهة بالسنة، وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا**»[١].

قلنا: أراد به الرأي المخالف للنصّ، بدليل قولِهِ: «**ستفترق أمتي نيفاً وسبعين فرقة، أعظمُها فتنةً على أمتي قومٌ يقيسون الأمور برأيهم، فيحلُّون الحرام، ويحرّمون الحلال**»[٢] وما نقلوا من آثار الصحابة في ذم الرأي والقياس قد تكلّمنا عليه.

[الشبهة] السابعة: قول الشيعة وأهل التعليم: إنكم اعترفتم ببطلان القياس بخلاف النصّ، والنصوصُ محيطةٌ بجميع المسائل، وإنما يعلمها الإمام المعصوم، وهو نائبُ الرسول، فيجب مراجعته.

قالوا: ولا يمنعُ من هذا كونُ الوقائع غيرَ متناهيةٍ، وكونُ النصوص متناهيةً، لأن التي لا تتناهى هي أحكامُ الأشخاص، كحكم زيدٍ وعمرٍو في أنه عدل تقبل شهادته أم لا، وفقيرٌ تصرف إليه الزكاة أم لا. ومسلَّم أن هذا يعرف بالاجتهاد لأنه يرجع إلى تحقيق مناط الحكم، أما الروابط الكلية للأحكام فيمكن ضبطها بالنص، بأن يقول مثلاً: من سرق نصاباً كاملاً من حرز مثله لا شبهة له فيه فيلزمه القطع، ومن أفطر في نهار رمضان بجماع تامٍّ أثم به لأجل الصوم لزمته الكفارة. فما تناولته الرابطةُ الجامعةُ يجري فيه الحكم، وما خرج عنه مما لا يتناهى يبقى على الحكم الأصلي، فتكون محيطةً بهذه الطرق.

والجواب: أنّا نسلّم بطلان القياس مع النص، ونسلّم إمكان الربط بالضوابط والروابط الكلية. لكنكم اخترعتم هذه الدعوى، فإن الصحابة رضي اللَّه عنهم أجمعين اختلفوا في مسألة الجد، والحرام، والمفوِّضة، ومسائل كثيرة. وكانوا يطلبون من سمع فيها حديثاً من النبي ﷺ، وفيهم «المعصوم» بزعمكم، وكانوا يشاورونه ويراجعونه، فتارةً وافقوه، وتارةً خالفوه. ولم يَنْقُلْ قط حديثاً ولا نصّاً إلا ساعدوه. بل قبلوا النقل من كل عدل فضلاً عن الخلفاء الراشدين. فلم كَتَمَ النّص

---

(١) أخرجه أبو يعلى في المسند (١٠/ ٢٤٠) رقم (٥٨٥٦)، والطبري في تاريخه (٢/ ٦٧٧).

(٢) أخرجه أبو داود في السنن (٤/ ١٩٨) رقم (٤٥٩٧)، وابن ماجه في السنن (٢/ ١٣٢٢) رقم (٣٩٩٢)، والدارمي في السنن (٢/ ٣١٤) رقم (٢٥١٨)، والحاكم في المستدرك (٤/ ٤٧٧) رقم (٨٣٢٥).

عنهم في بعض المسائل، وتركهم مختلفين، إن كانت النصوص محيطة؟ فبالضرورة يعلم من اجتهادهم واختلافهم أن النصوص لم تكن محيطة. فدلّ هذا أنهم كانوا متعبَّدين بالاجتهاد.

القول في شبههم المعنوية:

وهي ست:

[الشبهة] الأولى: قول الشيعة والتعليميّة[1]: إن الاختلاف ليس من دين اللَّه، ودين اللَّه واحد وليس بمختلف، وفي رد الخلق إلى الظنون ما يوجب الاختلاف ضرورةً. والرأيُ منبع الخلاف. فإن كان كل مجتهدٍ مصيباً فكيف يكون الشيء ونقيضُه ديناً؟ وإن كان المصيب واحداً فهو محال، إذ ظنُّ هذا كظن ذاك. والظنيات لا دليل فيها، بل ترجع إلى ميل النفوس. ورب كلام تميل إليه نفس زيد، وهو بعينه ينفر عنه قلب عمرو. والدليل على ذم الاختلاف قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] وقال: ﴿أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣] وقال: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥٩] وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩] وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾ [آل عمران: ١٠٥].

وكذلك ذمَّ الصحابةُ رضي اللَّه عنهم الاختلاف. فقال عمر رضي اللَّه عنه: «لا تختلفوا، فإنكم إن اختلفتم كان من بعدكم أشد اختلافاً». وسمعَ ابنَ مسعودٍ وأُبَي بن كعب يختلفان في صلاة الرجل في الثوب الواحد والثوبين، فصعد عمر المنبر، وقال: «اختلف رجلان من أصحاب النبي ﷺ، فعن أيّ فتياكم يصدر المسلمون؟ لا أسمع اثنين يختلفان بعد مقامي هذا إلا فعلت وصنعت». وقال جرير بن كليب: «رأيت عمر ينهى عن المتعة، وعليّ يأمر بها. فقلت: إن بينَكُما لشَرّاً. فقال علي: ما بيننا إلا خير، ولكن خيرُنا أتبعُنا لهذا الدين» وكَتَبَ عليّ رضي اللَّه عنه إلى قضاتهِ أيام الخلافة أن: «اقضوا كما كنتم تقضون، فإني أكره الخلاف، وأرجو أن أموت كما مات أصحابي».

والجواب: أن الذي نراه تصويبُ المجتهدين. وقولكم: إن الشيء ونقيضَهُ كيف يكون ديناً؟ قلنا: يجوز ذلك في حق شخصين، كالصلاة وتركها في حق الحائض والطاهر، والقبلة في حقّ من يظنها إذا اختلف الاجتهاد في القبلة؛ وكجواز

---

(١) يقولون: الرجوع إلى التعليم من الإمام، ولا بدّ في كل عصر من إمام معصوم، انظر الأنساب للسمعاني (١/ ٤٦٨).

ركوب البحر، وتحريمه، في حق رجلين يغلب على ظن أحدهما السلامة وعلى ظن الآخر الهلاك؛ وكتصديق الراوي والشاهد وتكذيبهما في حق قاضيين ومفتيين، يظنُّ أحدُهما الصدقَ والآخرُ الكذبَ.

وأما قولهم: كيف يكون الاختلاف مأموراً به؟

قلنا: بل يؤمر المجتهد بظنه، وإن خالَفَهُ غيره فليس رفعه داخلاً تحت اختياره. فالاختلاف واقع ضرورة، لا أنه أَمَرَ به. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] معناه التناقض والكذب الذي يدّعيه الملحدة؛ أو الاختلاف في البلاغة واضطراب اللفظ الذي يتطرق إلى كلام البشر، بسبب اختلاف أحواله، في نظمه ونثره. وليس المراد به نَفْيَ الاختلاف في الأحكام، لأن جميع الشرائع والملل من عند اللَّه، وهي مختلفة. والقرآن فيه أمرٌ ونهيٌ وإباحةٌ، ووعد ووعيد، وأمثال ومواعظ. وهذه اختلافات.

أما قوله: ﴿وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران: ١٠٣] ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ﴾ [الأنفال: ٤٦] فكل ذلك نهي عن الاختلاف في التوحيد، والإيمان بالنبي ﷺ، والقيام بنصرته. وكذلك أصول جميع الديانات التي الحقُّ فيها واحد. ولذلك قال تعالى: ﴿مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾ [آل عمران: ١٠٥]. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦] أراد به التخاذل عن نصرة الدين.

وأما ما رووه عن الصحابة رضي اللَّه عنهم في ذم الاختلاف، فكيف يصحّ، وهم أول المختلفين والمجتهدين؟ واختلافهم واجتهادهم معلوم تواتراً. كيف تدفعه رواياتٌ يتطرّق إلى سندها ضعف، وإلى متنها تأويل من النهي عن الاختلاف في أصل الدين، أو نصرة الدين، أو في أمر الخلافة والإمامة، والخلافِ بعد الإجماع، أو الاختلاف على الأئمة والولاة والقضاة، أو نهي العوامِّ عن الاختلاف بالرأي وليسوا أهل الاجتهاد.

وأما إنكار عمر اختلاف ابن مسعود وأبي بن كعب فلعلّه كان قد سبق إجماعٌ على ثوبٍ واحد، ومن خالف ظن أن انقضاء العصر شرط في الإجماع، ولذلك قال عمر: عن أيّ فتياكم يصدر المسلمون وأنتم جميعاً تروون عن النبي عليه السلام؟ أو لعلّ كل واحد أَثَّمَ صاحبه وبالغ فيه، فنهى عن وجه الاختلاف، لا عن أصله؛ أو لعلّهما اختلفا على مستفتٍ واحد، فتحيَّر السائل، فقال: عن أيّ فتياكم يصدر الناس، أي العامّة. بل إذا ذَكَرَ المفتي في محل الاجتهاد شيئاً للعامي، فلا ينبغي للمفتي الآخر أن يخالفه بين يديه، فيتحيّر السائل.

وأما اختلاف عمر وعليّ رضي اللَّه عنهما في تحريم المتعة. فلا يصحّ. بل

صحَّ عن عليّ نقله تحريمَ متعةِ النساءِ ولحومِ الحُمُرِ الأهلية يوم خيبر[١]. كيف وقد علم قطعاً أنّهما جوّزا الاجتهاد.

أما كتاب عليّ إلى قضاتِهِ، وكراهية الاختلاف، فيحتمل وجوهاً، أحدها أنهم ربما كتبوا إليه يطلبون رأيه في بعض الوقائع، فقال: اقضوا كما كنتم تقضون، فإني الآن مشغول عنكم بأصل الإمامة وقتال المخالف، إلى أن أتفرّغ للاجتهاد. ويحتمل أنهم خالفوا رأيه ووافقوا أهل البصرة والشام، فقال: اقضوا كما كنتم تقضون إذ لو خالفتموهم الآن لانفَتَقَ به فتق آخر، وحُمِل ذلك على تعصّب مني ومخالفة. ويحتمل أنهم استأذنوه في مخالفة إجماع الصحابة رضي اللّه عنهم على ظن أن العصر لم ينقرض بعدُ فيجوز الخلاف، فكره لهم مخالفة السابقين، أو استأذنوه في القضاء بشهادة أهل البصرة من الخوارج وغيرهم، أو ردِّها، فأمرهم بقبولها كما كان قبل الحرب، لأنهم حاربوا على تأويل. وفي ردّ شهادتهم تعصّبٌ وتجديدُ خلاف.

الشبهة الثانية: قولهم: النفي الأصليّ معلوم، والاستثناء عنه بالنصِّ معلوم، فيبقى المسكوت عنه على النفي الأصلي المعلوم. فكيف يُرْفَعُ المعلومُ على القطع بالقياس المظنون؟

قلنا: العمومُ، والظواهر، وخبرُ الواحد، وقول المقوِّم في أروش الجنايات والنفقات وجزاءِ الصيد، وصدقُ الشهود، وصدقُ الحالف في مجلس الحكم، كل ذلك مظنون. ويُرْفَعُ به النفي الأصليّ.

ثم نقول: نحن لا نرفع ذلك إلا بقاطع، فإنا إذاً تُعُبِّدنا باتباع العلّة المظنونة، وظَنَنّا، فنقطع بوجود الظنّ، ونقطع بوجود الحكم عند الظن. فلا يرفع ذلك إلا بقاطع.

الشبهة الثالثة: قولهم: كيف يتصرّف بالقياس في شرع مبناه على التحكّم والتعبّد، والفرق بين المتماثلات، والجمع بين المتفرقات؟ إذ قال ﷺ: «**يُغْسَلُ الثوبُ من بول الصبية، ويُرَشُّ من بول الغلام**»[٢]. ويجب الغُسْلُ من المنيّ والحيض، ولا يجب من البول والمذي. وفَرَّق في حقِّ الحائض بين قضاء الصلاة والصوم، وأباح النظر إلى الرقيقة دون الحرة.

وجمعَ بين المختلفات: فأوجب جزاءَ الصَّيْد على من قَتَلَه عمداً أو خطأ،

---

(١) انظر ما أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ١٩٦٦) رقم (٤٨٢٥) ومسلم في الصحيح (٢/ ١٠٢٧) رقم (١٤٠٧).

(٢) أخرجه أبو داود في السنن (١/ ١٠٢) رقم (٣٧٦)، وابن ماجه في السنن (١/ ١٧٥) رقم (٥٢٦)، والحاكم في المستدرك (١/ ٢٧١) رقم (٥٨٩).

وفرَّق في حلق الشعر والتطيُّب بين العمد والخطأ، وأوجب الكفارة بالظهار والقتل واليمين والإفطار، وأوجب القتل على الزاني والكافر والقاتل وتارك الصلاة. وقال لأبي بردة: «**تُجْزي عنك ولا تجزي عن أحد بعدك**»[(١)] في الأضحية. وقيل للنبي عليه السلام: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

قالوا: فكيف يُتَجاسَرُ في شرع هذا منهاجه على إلحاق المسكوت بالمنطوق، وما من نصٍّ على محل إلا ويمكن أنّ يكون ذلك تحكّماً وتعبُّداً؟!

قلنا: لا ننكر اشتمال الشرع على تحكُّمات وتعبّدات، فلا جَرَم نقول: الأحكام ثلاثة أقسام: قسمٌ لا يعلَّل أصلاً، وقسم يعلم كونه معلَّلاً، كالحجْر على الصبي، فإنّهُ لضعف عقله، وقسم يتردّد فيه، فنحن لا نقيس ما لم يقم لنا دليلٌ على كونِ الحكم معلَّلاً، ودليلٌ على عين العلّة المستنبطة، ودليل على وجود العلّة في الفرع. وعندَ ذلك يندفع الإشكال المذكور.

ولما كثرت التعبّدات في العبادات لم يُرْتَضَ قياسُ غيرِ التكبير والتسليم والفاتحة عليها، ولا قياسُ غيرِ المنصوصِ في الزكاة على المنصوص. وإنما نقيس في المعاملات وغرامات الجنايات وما علم بقرائن كثيرة بناؤها على معان معقولة، ومصالح دنيوية.

الشبهة الرابعة: قولهم: إن النبي عليه السلام قد أوتي جوامع الكلم، فكيف يليق به أن يترك الوجيزَ المفهِمَ، ويعدل إلى الطويل الموهم؟! فيعدل عن قوله: حرَّمتُ الربا في كل مطعوم، أو كلِّ مكيل، إلى عدِّ الأشياء الستة، ليرتبك الخلق في ظلمات الجهل؟

قلنا: ولو ذكر الأشياء الستة، وذكر معها أنَّ ما عداها لا ربا فيه، وأنّ القياسَ حرامٌ فيه، لكان ذلك أصرحَ، وللجهلِ والاختلاف أدفع. فلم لم يصرّح وقد كان قادراً ببلاغته على قطع الاحتمال للألفاظ العامة والظواهر، وعلى أن يبين الجميع في القرآن والمتواتر، ليحسم الاحتمال عن المتنِ والسَّنَدِ جميعاً؟ وكان قادراً على رفع احتمال التشبيه في صفات اللَّه تعالى بالتصريح بالحق في جميع ما وقع الخلاف فيه في العقليات. وإذ لم يفعل فلا سبيل إلى التحكّم على اللَّه ورسوله فيما صرَّح ونبَّه، وطوّل وأوجز. واللَّه أعلمُ بأسرار ذلك كله.

ثم نقول: إن علم اللَّه تعالى لطفاً وسرّاً في تعبُّد العلماء بالاجتهاد، وأمرهم بالتشميرِ عن ساق الجد في استنباط أسرار الشرع، فيتعيّن عليه أن يذكر البعض

---

(١) سبق تخريجه ص (١٠٢).

ويسكت عن البعض، وينبّه عليه تنبيهاً ويحرّك الدواعي للاجتهاد ﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ﴾ [المجادلة: ١١] هذا على مذهب من يوجب الصلاح، وعندنا: فللّه تعالى أن يفعل بعباده ما يشاء.

الشبهة الخامسة: قولهم: إنَّ الحكم يثبت في الأصل بالنص لا بالعلّة، فكيف يثبت في الفرع بالعلّة وهو تابع للأصل؟ فكيف يكون ثبوت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل؟ وإن ثبت في الأصل بالعلّة فهو محال، لأن النص قاطع والعلّة مظنونة، والحكم مقطوع به. فكيف يحال المقطوع به على العلّة المظنونة؟

قلنا: الحكم في الأصل يثبت بالنص. وفائدة استنباط العلّة المظنونة إما تعدِيَةُ العلّة، وإما الوقوف على مناط الحكم المظنون من المصلحة، وإما زوال الحكم عند زوال المناط، كما سيأتي في العلّة القاصرة.

وأما الحكم يثبت في الفرع بالعلّة وإن ثبت في الأصل بالنص: فالفرعُ، وإن كان تابعاً للأصل في الحكم، فلا يلزم أن يتبعه في الطريق، فإن الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات، ولا يلزم مساواةُ الفرع لها في الطريق، وإن لزمت المساواة في الحكم.

الشبهة السادسة: وهي عمدتهم الكبرى: أن الحكم لا يثبت إلا بتوقيف، والعلّة غايتها أن تكون منصوصاً عليها، فلو قال الشارع: اتقوا الربا في كلّ مطعوم، فهو توقيف عام؛ ولو قال: اتقوا الربا في البُرّ لأنه مطعوم، فهذا لا يساويه، ولا يقتضي الربا في غير البُرّ. كما لو قال المالك: أعتقتُ من عبيدي كلّ أسود. عَتَقَ كلّ أسود، فلو قال: أُعتِق غانِماً لسواده، أو: لأنه أسود، لم يعتق جميعُ عبيده السود. وكذلك لو علَّلِ بِمُخيلٍ، وقال: أعتقتُ غانماً لأنه سيّئ الخلق حتى أتخلَّص منه، لم يلزم عتقُ سالم وإن كانَ أسوأَ خلقاً منه. فإذا كانت العلّة المنصوصة لا يمكن تعديتها لِقُصورِ لفظِها، فالمستنبطةُ كيف تُعدَّى، أو كيف يفرَّق بين كلام الشارع وبين كلام غيره في الفهم، وإنما منهاج الفهم وضعُ اللسان. وذلك لا يختلف.

والجواب: أَنَّ نُفاة القياس ثلاث فرق. وهذا لا يستقيم من فريقين، وإنما يستقيم من الفريق الثالث: إذ منهم من قال: التنصيص على العلّة كذكر اللفظ العام، فإنه لا فرق بين قوله: حرّمت الخمر لشدّتها، وبين قوله: حرَّمتُ كلّ مشتد، في أن كلَّ واحدٍ يوجب تحريم النبيذ، لكن بطريق اللفظِ لا بطريق القياس. بل فائدةُ قوله: لشدّتها، إقامةُ الشدّة مقام الاسم العام. فقد أقرّ هذا القائلُ بالإلحاق، وإنما أنكر تسميتَهُ قياساً.

الفريق الثاني: من القاشانية والنهروانية: فإنهم أجازوا القياس بالعلّة

المنصوصة دون المستنبطة، فقالوا: إذا كَشَفَ النصُّ، أو دليل آخرُ، علة الأصل، كانت العلّة جامعةً للحكم في جميع مجاريها.

وما فارقهم الفريق الأول إلا في التسمية، حيث لم يسمُّوا هذا الفنّ قياساً.

والفريقان مقرّان بأن هذا في العتق والوكالة لا يجري، فلا يصحّ منهما الاستشهاد، مع الإقرار بالفرق.

أما الفريق الثالث: وهو من أنكر الإلحاق مع التنصيص على العلّة، فتستقيم لهم هذه الحجّة.

وجوابهم من ثلاثة أوجه:

الأول: أن الصّيرَفي[(١)]، من أصحابنا، يتشوّف إلى التسوية، فقال: لو قال: أعتقتُ هذا العبد لسواده، فاعتبِرُوا وقيسوا عليه كلّ أسود، لعتق كلّ عبد له أسود. وهو وِزَانُ مسألتنا، إذْ أُمِرْنَا بالقياس والاعتبار، ولو لم يثبت التعبّد به لكان مجرَّدُ التنصيص على العلّة لا يرخِّص في الإلحاق، إذ يجوز أن تكون العلّة شدةَ الخمرِ خاصّة.

ومنهم من قال: إن عُلِمَ قطعاً قصدُه إلى عتقِهِ لسواده، عَتَقَ كلّ عبد أسود بقوله: أعتقت غانماً لسواده، ومنهم من قال: لا يكفي أن يُعْلَمَ قصدُه عِتْقَه بمجرّد السوادِ ما لم ينو بهذا اللفظ عتق جميع السودان، فإن نوى كفاه هذا اللفظُ لإعتاق جميع السودان مع النية، ولم يكن فيه إلا إرادتُهُ معنى عامّاً بلفظ خاص. وذلك غير منكر، كما لو قال: واللَّه لا أكلْتُ لفلان خبزاً، ولا شربْتُ من مائه جَرْعةً، ونوى به دفع المنة، حَنثَ بأخذ الدراهم والثياب والأمتعة، وصلَحَ اللفظُ الخاص مع هذه النية للمعنى العام، كما صلح قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا﴾ [النساء: ١٠] للنهي عن الإتلاف العام، وقوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ﴾ [الإسراء: ٢٣] للنهي عن الإيذاء العام.

فإذاً: يستتِبُّ لهؤلاء الفِرَقِ التسويةُ بين الخطابين، فإنهم إنما يعمّمون الحكم إذا دلّ الدليل على إرادة الشرع تعليقَ الحكم بالشدةِ المجرَّدة.

ولكنّه غير مرضيّ عندنا، بل الصحيح أنه لا يُعْتَقُ إلا غانم بقوله: أعتقت غانماً لسواده، وإن نوى عتق السودان، لأنه يبقى في حق غير غانمٍ مجرَّدُ النية والإرادة، فلا تؤثّر.

---

(١) محمد بن عبد اللَّه البغدادي، تتلمذ على يد ابن سريج، فقيه أصولي، له مؤلفات منها شرح الرسالة، توفي بمصر سنة (٣٣٠هـ)، انظر طبقات الشافعية للأسنوي (٢/ ٢٢).

الوجه الثاني من الجواب: أن الأمّة مجمعة على الفرق، إذ تجبُ التسوية في الحكم مهما قال: حرَّمْتُ الخمر لشدّتها فقيسوا عليها كلّ مشتدّ. ولو قال: أعتقت غانماً لسواده فقيسوا عليه كلّ أسود، اقتصر العتق على غانم عند الأكثرين. فكيف يقاس أحدهما على الآخر، مع الاعتراف بالفرق؟

وإنما اعترفوا بالفرق لأن الحكم للَّه في أملاكِ العباد، وفي أحكام الشرع. وقد علَّق أحكام الأملاك حصولاً وزوالاً بالألفاظ دون الإرادات المجرّدة. وأما أحكامُ الشرع فتَثْبُتُ بكلّ ما دلّ على رضا الشرع وإرادته من قرينة ودلالة، وإن لم يكن لفظاً، بدليل أنه لو بيعَ مالٌ لتاجر بمشهدٍ منه بأضعافِ ثمنهِ، فاستبشَر وظَهَر أثرُ الفرح عليه، لم ينفُذِ البيع إلا بتلفُّظِهِ بإذن سابق، أو إجازةٍ لاحقةٍ عند أبي حنيفة[١]. ولو جرى بين يدي رسول اللَّه ﷺ فعلٌ، فسكتَ عليه، دلّ سكوته على رضاه، وثبتَ الحكمُ به، فكيف يتساويان؟

بل ضيَّقَ الشرعُ تصرّفات العباد حتى لم تحصل أحكامها بكلِّ لفظ، بل ببعض الألفاظ، فإنه لو قال الزوج: فسختُ النكاح، وقطعتُ الزوجيّة، ورفعْتُ علاقة الحلِّ بيني وبين زوجتي، لم يقع الطلاق ما لم ينو الطلاق. فإذا تلفظ بالطلاق وَقَع وإن نوى غيرَ الطلاق. فإذا لم تحصل الأحكام بجميع الألفاظِ بل ببعضها، فكيف تحصُل بما دون اللفظ مما يدلّ على الرضا.

الوجه الثالث: أن قول القائل: لا تأكل هذه الحشيشة لأنها سُمٌّ، ولا تأكلِ الهَلِيلَجَ[٢] فإنه مسهّل، ولا تأكل العَسَلَ فإنه حار، ولا تأكل أيها المفلوج القثَّاء فإنه بارد، ولا تشرب الخمر فإنه يزيل العقل، ولا تجالس فلاناً فإنه أسود، فأهل اللغة متفقون على أن معقول هذا التعليل تعدّي النهي إلى كلّ ما فيه العلّة. هذا مقتضى اللغة، وهذا أيضاً مقتضاه في العتق، لكن التعبُّد مَنَعَ من الحكم بالعتق بالتعليل، بل لا بُدَّ فيه من اللفظ الصريح المطابق للمحل. ولا مانع منه في الشرع، إذ كلُّ ما عُرِفَ بإشارة وأمارة وقرينة فهو كما عُرِفَ باللفظ، فكيف يستويان مع الإجماع على الفرق؟ لأن المفرِّق بين المتماثلات كالجامع بين المختلفات، فمن أثبت الحكم للخلافين يُتَعجَّبُ منه ويطلب منه الجامع، ومن فرّق بين المثلين يتعجّب منه لماذا فرّق بينهما؟

فإن قيل: إن قال من تجب طاعته: بع هذه الدابَّةَ لجماحها، وبع هذا العبدَ

(١) فتح القدير (٥/ ٣٠٩).

(٢) الهليلج: عقير من الأدوية. انظر لسان العرب (٢/ ٣٩٢).

لسوء خلقه، فهل يجوز للمأمور بيعُ ما شاركه في العلّة؟ فإن قلتم: يجوز فقد خالفتم الفقهاء، وإن منعتم فما الفرق بين كلامه وبين كلام الشارع، مع الاتّفاق في الموضعين؟ وإن ثبت تعبّدٌ في لفظ العتق والطلاق بحصْر صَريحه، فلم يثبُتْ في لفظ الوكالة.

قلنا: إن كان قد قال له: إنّ ما ظهر لك إرادتي إياه، أو رضاي به، بطرق الاستدلال، دون صريح اللفظ، فافعله، فله أن يفعل ذلك. وهو وزانُ حكم الشرع. لكن يشترط أمرٌ آخر، وهو أن يقطع بأنه أَمَرَ ببيعهِ لمجرّد سوءِ الخلق، لا لسوء الخلق مع القبح، أو مع الخُرْق في الخدمة، فإنه قد يذكر بعض أوصاف العلّة. فإن لم يعلم قطعاً، ولكن ظنّه ظناً، فينبغي أن يكون قد قال له: ظنُّك نازلٌ منزلة العلم في تسليطك على التصرف. فإن اجتمع هذهِ الشروطُ جاز التصرف. وهو وزانُ مسألتنا.

فإن قيل: وإن كان الشارع قد قال: ما عرفتموه بالقرائن والدلائل من رضاي وإرادتي، فهو كما عرفتموه بالصريح، فلم يقل: إني إذا ذكرتُ علّةَ شيء ذكرت تمام أوصافِه، فلعلَّه علل تحريم الخمر بشدّة الخمر، لا للشدّة المجرّدة، وتحريمَ الربا بطعم البُرِّ خاصة، وللَّه أسرار في الأعيان، فقد حرّم الخنزيرَ والميتةَ والدمَ والموقوذَةَ والحُمُرَ الأهلية، وكلَّ ذي ناب من السباع، وكلَّ ذي مخلب من الطير، لخواصَّ لا يُطَّلَع عليها، فَلِمَ يبعد أن يكون لشدّةِ الخمر من الخاصية ما ليس لشدّة النبيذ. فبماذا يقع الأمنُ عن هذا؟

وهذا أَوْقَعُ كلامٍ في مدافعة القياس.

والجواب: أن خاصّيّة المحل قد يُعلَم ضرورةً سقوط اعتبارها، كقوله: «**أيّما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أولى بمتاعه**»[(١)] إذ يُعْلَم أن المرأة في معناه؛ وقوله: «**من أعتق شِركاً له في عبد قُوِّمَ عليه الباقي**»[(٢)] فالأمة في معناه، لأنا عرفنا بتصفُّح أحكام العتق والبيع، وبمجموعةِ أماراتٍ وتكريراتٍ وقرائن أنه لا مدخل للأنوثة في البيع والعتق. وقد يُعْلم ذلك ظناً تسكُنُ النفس إليه. وقد عرفنا أن الصحابة رضي اللَّه عنهم عوّلوا على الظن، فعلمنا أنهم فهموا من النبي عليه السلام

(١) أخرجه أبو داود في السنن (٣/ ٢٨٦) رقم (٣٥٢٠) وابن ماجه في السنن (٢/ ٧٩٠) رقم (٢٣٦٠)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٥٨) رقم (٢٣١٤)، ومالك في الموطأ (٢/ ٦٧٨) رقم (١٣٥٧).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٨٨٥) رقم (٢٣٦٩)، ومسلم في الصحيح (٢/ ١١٣٩) رقم (١٥٠١).

قطعاً إلحاقَ الظنِّ بالقطع. ولولا سيرةُ الصحابة لما تجاسَرْنَا عليه. وقد اختلفوا في مسائل، ولو كانت قطعيّة لما اختلفوا فيها، فعلمنا أن الظن كالعلم. أما حيث انتفى الظن والعلم وحصل الشك فلا يُقْدَمُ على القياس أصلاً.

مسألة: [الفرق بين الإلحاق بالعلّة وبين العموم]:

قال النظّام: العلّة المنصوصة توجب الإلحاق، لكن لا بطريقِ القياس، بل بطريق اللفظ والعموم، إذ لا فرق في اللغة بين قوله: حرّمتُ كلّ مشتدٍّ، وبين قوله: حرّمت الخمر لشدّتها، في أنه يقتضي تحريم النبيذ المشتد.

وهذا فاسد، بل قوله: حرَّمتُ الخمر لشدّتها، لا يقتضي من حيث اللفظُ والوضعُ إلا تحريم الخمر خاصة. ولا يجوز إلحاق النبيذ به ما لم يَرِد التعبّد بالقياس. فإن لم يرد فهو كقوله: أعتقت غانماً لسواده، فإنه لا يقتضي إعتاق جميع السودان. فكيف يصحّ هذا وللّه أن ينصب شدّة الخمر خاصة علةً، ويكون فائدة ذكر العلّة زوال التحريم عند زوال الشدّة؟ ويجوز أن يَعْلَمَ اللّه خاصيّةً في شدّة الخمر تدعو إلى ركوب الفواحش والقبائح، ويعلم في شدةِ النبيذ لطفاً داعياً إلى العبادات.

فإذاً قد ظنَّ النظّام أنه منكِرٌ للقياس، وقد زاد علينا، إذ قاسَ حيث لا نقيس. لكنه أنكر اسم القياس.

فإن قيل: قول السيد لعبده والوالد لولده: لا تأكل هذا لأنه سُمٌّ، وكلّ هذا فإنه غِذاءٌ، يفهم منه المنع عن أكل سمّ آخر، والأمر يتناول ما هو مثله في الاغتذاء.

قلنا: لأن ذلك معلومٌ بقرينة اطراد العادات، ومعرفة أخلاق الآباء والسادات في مقاصدهم من العبيد والأبناء، وأنهم لا يفرقون بين سمّ وسمّ، وإنما يتقون الهلاك. وأما اللّه تعالى إذا حرّم شيئاً بمجرد إرادته، فيجوز أن يبيحَ مثْلَهُ، وأن يحرّم، لأن فيه لطفاً ومصلحةً. فيجوز أن يكون قد سبق في علمه أن مِثْلَهُ مفسدة، لأن تضمنه الصلاحَ والفسادَ ليس لطبعه ولذاته، ولوصفٍ هو عليه في نفسه، بل يجوز أن يكونَ في فعل شيءٍ وقت الزوال مصلحةٌ، وفيه وقت العصر مفسدة. وكذلك يجوز أن يختلف بيوم السبت والجمعة، والمكان والحال. فكذلك يجوز أن يفارق شدّة الخمر شدّة النبيذ.

فإن قيل: فإن لم يُفهَم تحريم النبيذ من الخمر، فينبغي أن لا يُفْهَمَ تحريمُ الضرب والأذى من التأفيف.

قلنا: الحقُّ عندنا أن ذلك غير مفهوم من مجرد اللفظ العاري عن القرينة، لكن إذا دلّت قرينةُ الحال على قصد الإكرام، فعند ذلك يدلّ لفظ التأفيف على تحريم

الضرب، بل يكون ذلك أسبقَ إلى الفهم من التأفيف المذكور، إذ التأفيفُ لا يكون مقصوداً في نفسه، بل يقصد به التنبيه على منع الإيذاء بذكر أقل درجاته، وكذلك النقيرُ[١] والقطميرُ[٢] والذرّةُ والدينارُ لا يدلّ بمجرد اللفظ على ما فوقه في قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] وفي قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥] وفي قوله: واللّه ما شربتُ لفلان جرعةً، ولا أخذت من ماله حبةً، بل بقرينة دفع المنّةِ وإظهار جزاء العمل.

وليس إلحاقُ الضرب بالتأفيف أيضاً بطريق القياس، لأن الفرع المسكوت عنه الملحَقَ بطريق القياس هو الذي يتصوَّر أن يغفل عنه المتكلم ولا يقصده بكلامه. وهاهنا المسكوتُ عنه هو الأصل في القصد، الباعثُ على النطق بالتأفيف، وهو الأسبق إلى فهم السامع. فهذا مفهوم من لحن القول وفحواه عند ظهور القرينة المذكورة. وربما تظهر قرينة أخرى تمنع هذا الفهم، إذ الملك قد يقتلُ أخاهُ المنازعَ له، فيقول للجلّاد: اقتله ولا تهنه، ولا تقل له أف.

أما تحريم النبيذ بتحريم الخمر فليس من هذا القبيل، بل لا وجه له إلا القياس، فإذا لم يَرِدِ التعبُّد بالقياس فقولُهُ: حرَّمت الخمر لشدّتها، لا يفهِمُ تحريمَ النبيذ، بخلاف قوله: حرّمتُ كلّ مشتد.

مسألة: [لا يختص القياس بالعلّة المنصوصة]:

ذهب القاشاني[٣] والنهرواني[٤] إلى الإقرار بالقياس لأجل إجماع الصحابة، لكن خصّصَا ذلك بموضعين:

أحدهما: أن تكون العلّة منصوصة، كقوله: حرّمت الخمر لشدّتها، و«فإنها من الطوافين عليكم والطوافات».

الثاني: الأحكام المعلقة بالأسباب، كرجم ماعز لزناه، وقطع سارق رداء صفوان. وكأنهم يعنون بهذا الجنس تنقيحَ مناطِ الحكم ويعترفون به.

قلنا: هذا المذهب يمكن تنزيله على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يشترطوا مع هذا أن يقولَ: وحرّمت كلّ مشاركٍ للخمر في الشدّة.

---

(١) النكتة السوداء في النواة. انظر لسان العرب (٥/ ٢٢٨).

(٢) شق النواة: القشرة الدقيقة على النواة. انظر لسان العرب (٥/ ١٠٨).

(٣) أبو بكر محمد بن إسحاق، شافعي المذهب، كان من أهل الظاهر ولد في قاشان من نواحي أصبهان انظر طبقات الفقهاء ص (١٤٩).

(٤) المعافى بن زكريا بن يحيى، أبو الفرج الجريري، له مؤلفات توفي سنة (٣٩٠هـ) انظر الفهرست ص (٣٢٨).

ويقول في رجم ماعز: «وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[1].

فهذا ليس قولاً بالقياس، بل بالعموم. فلا يحصل التفصّي به عن عهدة الإجماع المنعقد من الصحابة على القياس.

الثاني: أن لا يُشترط هذا، ولا يشترط أيضاً ورود التعبّد بالقياس.

فهذه زيادةٌ علينا، وقول بالقياس حيث لا نقول به، كما رددناه على النظّام.

الثالث: أن يقول: مهما ورد التعبّد بالقياس جاز الإلحاق بالعلّة المنصوصة. فهذا قولٌ حق في الأصل، خطأٌ في الحصر، فإنه قَصَرَ طريقَ إثبات علّة الأصل على النص، وليس مقصوراً عليه. بل ربما دلّ عليه السبر والتقسيم، أو دليل آخر. وما لم يدلّ عليه دليل فنحن لا نجوّز الجمع بين الفرع والأصل. ولا فرق بين دليل ودليل.

فإن قيل: إذا كانت العلّة منصوصة صار الحكم في الفرع معلوماً. ولم يكن مظنوناً، وحصل الأمن من الخطأ. وإن كانت مستنبطةً لم يؤمَنِ الخطأ.

قلنا: أخطأتم في طرفي الكلام حيث ظننتم حصول الأمن بالنص، وإمكان الخطأ عند عدم النص. فإنه وإن نصّ على شدّة الخمر، فلا نعلم قطعاً أن شدّة النبيذ في معناها، بل يجوز أن يكون معلّلاً بشدّة الخمر خاصة، إلا أن يصرّح ويقول: يتبع الحكم مجرد الشدّة في كلّ محل، فيكون ذلك لفظاً عاماً، ولا يكون حكماً بالقياس. فلا يحصل التفصّي عن عهدة الإجماع. وإذا لم يصرّح فنحن نظنُّ أن النبيذ في معناه، ولا نقطع. فللظنّ مَثَارَانِ في العلّة المستنبطة: أحدهما: أصل العلّة، والآخر: إلحاق الفرع بالأصل، فإنه مشروط بانتفاء الفوارق. وفي العلّة المنصوصةِ مثارُ الظن واحد. وهو إلحاق الفرع، لأنه مبني على الوقوف على جميع أوصاف علّة الأصل، وأَنه الشدَّةُ بمجردها، دون شدّة الخمر. وذلك لا يعلم إلا بنصٍّ يوجب عمومَ الحكم، ويرفَعُ الحاجة إلى القياس.

أما قولهم في العلّة المستنبطة: إنه لا يؤمن فيها الخطأ، فهذا لا يستقيم على مذهب من يصوّب كلّ مجتهد، إذ شهادةُ الأصل للفرع عنده كشهادة العدل عند القاضي. والقاضي في أمن من الخطأ، وإن كان الشاهد مزوِّراً، لأنه لم يُتَعَبَّدْ باتباع الصدق، بل باتباع ظنّ الصدق. وكذلك هاهنا يتعبّد باتباع العلّة، بل باتباع ظن العلّة. وقد تحقق الظن.

نعم هذا الإشكال متوجه على من يقول: المصيب واحد، لأنه لا يأمن الخطأ، ولا

(١) سبق تخريجه ص (١٠١).

دليلَ يميّزُ الصواب عن الخطأ، إذ لو كان عليه دليلٌ لكان آثماً إذا أخطأ، كما في العقليات.

ثم نقول: إنما حملهم على الإقرار بهذا القياس إجماعُ الصحابة. ولم يقتصر قياسُهم على العلّة المنصوصة، إذْ قاسوا في قوله: أنت عليّ حرام، وفي مسألة الجد والأخوة، وفي تشبيه حدّ الشرب بحدّ القذف، لما فيه من خوف الافتراء. والقذفُ أوجب ثمانينَ جلدةً، لأنه نفس الافتراء، لا الخوفُ من الافتراء، ولكنهم رأوا الشارع في بعضِ المواضع أقام مَظِنَّةَ الشيء مقام نفسه، فشبهوا هذا به بنوع من الظن، هو في غايةِ الضعف، فدل أنهم لم يطلبوا النصَّ، ولا القطع، بل اكتفوا بالظن.

ثم نقول: إذا جاز القياس بالعلّة المعلومة، فلنُلْحِقْ بها المظنونة في حق العمل، كما التحق روايةُ العدل بالتواتر، وشهادةُ العدل بشهادة النبي عليه السلام المعصوم، والقِبلةُ المظنونة بالقِبلة المعايَنَة.

وهذا فيه نظر: لأنّا وإن أثبتنا خبر الواحد وقبول الشهادة بأدلّة قاطعة، فقبول الشرع الظنَّ في موضعٍ، لا يرخّص لنا في قياس ظنٍّ آخر عليه، بل لا بدّ من دليل على القياس المظنون، كما في خبر الواحد وغيره.

مسألة: [هل يفترق الفعل عن الترك في القياس]:

فرّق بعض القدريّة بين الفعل والترك، فقال: إذا علَّلَ الشارع وجوب فعلٍ بعلّةٍ، فلا يقاس عليه غيره إلا بتعبّدٍ بالقياس، ولو علَّل تحريمَ الخمر بعلّة، وجب قياسُ النبيذ عليه دون التعبّد بالقياس، لأن من تَرَكَ العسل لحلاوته لزمه أن يترك كلّ حلو، ومن ترك الخمر لإسكاره لزمه أن يترك كلّ مسكر، أما من شرب العَسَلَ لحلاوته فلا يلزمه أن يشرب كلّ حلو، ومن صلّى لأنها عبادةٌ، لا يلزمه أن يأتي بكلّ عبادة. وبنوا على هذا أن التوبة لا تصحّ من بعض الذنوب، بل من تَرَكَ ذنباً لكونه معصية لزمه تَرْكُ كلّ ذنب. أما من أتى بعبادةٍ لكونها طاعةً فلا يلزمه أن يأتي بكلّ طاعة.

وهذا باطل في الطرفين: لأنه لا يبعد في جانبِ التحريم أن يحرِّم الخمر لشدّة الخمر خاصَّةً، ويفرِّق بين شدّة الخمر وشدّة النبيذ؛ وأما في جانب الفعل فمن تناول العَسَلَ لحلاوته ولفراغ معدته وصدق شهوته، لا يفرّق بين عسلٍ وعسل. نعم، لا يلزمه أن يأكل مرةً بعد أخرى، لزوال الشهوة، وامتلاء المعدة، واختلاف الحال. فما ثَبَتَ للشيء ثَبَتَ لمثله، كان ذلك في تركٍ أو فعلٍ، لكن المثلُ المطلق لا يُتصوَّر، إذ الاثنَيْنيَّةُ شرطُ المثلية. ومن شرطِ الاثنينيّةِ مغايرةٌ ومُخالَفَة. وإذا جاءت المخالَفَةُ بطلت المُماثلةُ. وهذا له غور. وليس هذا موضع بيانه.

هذا تمام النظر في إثبات أصل القياسِ على مُنكريه.

الباب الثاني

في طريق إثبات علّة الأصل وكيفية إقامة الدّلالة على صحة آحاد الأقيسة

ونبّه في صدر الباب على:

مثاراتِ الاحتمال في كلّ قياس؛ إذ لا حاجة إلى الدليل إلا في محلّ الاحتمال.

ثم انحصار الدليل في الأدلّة السمعيّة.

ثم على انقسام الأدلّة السمعيّة إلى ظنيّة وقطعيّة.

فهذه ثلاث مقدّمات:

المقدّمة الأولى

في مواضِعِ الاحتمال من كلّ قياس

وهي ستة:

الأول: يجوز أن لا يكون الأصلُ معلولاً عند اللَّه تعالى، فيكونُ القائسُ قد علّل ما ليس بمعلّل.

الثاني: إنه إن كان معللاً، فلعلّه لم يُصِبْ ما هو العلةُ عند اللَّه تعالى، بل علّله بعلّة أخرى.

الثالث: إنه إن أصاب في أصل التعليل، وفي عين العلّة، فلعلّه قَصَرَ على وصفين أو ثلاثة، وهو معلّل به مع قرينة أخرى زائدة على ما قَصَر اعتبارَه عليه.

الرابع: أن يكون قد جَمَع إلى العلّة وصفاً ليس مناطاً للحكم فزاد على الواجب.

الخامس: أن يصيب في أصل العلّة، وتعيينها، وضبطها، لكن يخطئُ في وجودها في الفرع، فيظنها موجودةً بجميع قيودها وقرائنها، ولا تكون كذلك.

السادس: أن يكون قد استدَلَّ على تصحيح العلّة بما ليس بدليل. وعند ذلك

لا يحلُّ له القياس وإن أصابَ العلّة، كما لو أصاب بمجرّد الوهْم والحدْس من غير دليل، وكما لو ظنّ القبلة في جهةٍ من غير اجتهاد، فصلّى، فإنه لا تصح الصلاة.

وزاد آخرون **احتمالاً سابعاً**: وهو الخطأ في أصل القياس، إذ يحتملُ أن يكون أصلُ القياس في الشرع باطلاً.

وهذا خطأٌ، لأن صحة أصل القياس في الشرع ليس مظنوناً، بل هو مقطوع به، ولو تطرّق إليه احتمال لتطرّقَ إلى جميع القطعيّات، من التوحيد، والنبوّة، وغيرهما.

[لا خطأ في القياس على مذهب المصوّبة]:

والمثارات الستة لاحتمال الخطأ إنما تستقيم على مذهب من يقول: المصيب واحد، وفي موضع يقدَّرُ نصبُ اللَّه تعالى أدلّةً قاطعة يتصوّر أن يُحيطَ بها الناظر. أما من قال: كلُّ مجتهدٍ مصيب، فليس في الأصل وصفٌ معيّن هو العلّة عند اللَّه تعالى حتى يخطِئَ أصلَها أو وصفَها، بل العلّة عند اللَّه تعالى في حق كلّ مجتهد ما ظَنَّه علةً. فلا يتصوّر الخطأ. ولكنه على الجملة يحتاج إلى إقامة الدليل في هذه المثارات وإن كانت أدلّة ظنيّة.

المقدّمة الثانية

إن هذه الأدلّة لا تكون إلا سمعيّة، بل لا مجال للنظر العقلي في هذه المثارات إلا في تحقيق وجود علّةِ الأصل في الفرع، فإن العلّة إذا كانت محسوسةً، كالسكر، والطُّعم، والطوف في السنّور، فوجود ذلك في النبيذ والأرز والفأرة قد يعلم بالحسّ، وبالأدلّة العقليّة. أما أصلُ تعليلِ الحكم، وإثباتُ عين العلّة ووصفها، فلا يمكن إلا بالأدلّة السمعيّة، لأن العلّة الشرعيّة عَلَامة وأمارة لا توجب الحكم بذاتها، إنما معنى كونها علّةً نَصْبُ الشارع إياها علامةً. وذلك وضعٌ من الشارع. ولا فرق بين وضع الحكم، وبين وضع العلامةِ ونصبها أمارةً على الحكم. فالشدّة التي جعلت أمارة التحريم يجوز أن يجعلها الشرع أمارةَ الحِلّ، فليس إيجابُها لذاتِها، ولا فرق بين قول الشارع: ارجموا ماعزاً، وبين قوله: جعلتُ الزّنا علامة إيجابِ الرجم.

[هل تثبت العلّة بغير النص؟]

فإن قيل: فالحكم لا يثبت إلا توقيفاً ونصّاً، فلتكن العلّة كذلك.

قلنا: لا يثبت الحكم إلا توقيفاً، لكن ليس طريق معرفة التوقيف في الأحكام

مجرَّد النص، بل النصُّ والعمومُ والفحوى ومفهومُ القول وقرائن الأحوال وشواهِدُ الأصولِ، وأنواعُ الأدلّة، فكذلك إثبات العلّة تتسع طرقه، ولا يقتصر فيه على النص.

المقدّمة الثالثة

[درجات إلحاق المسكوت بالمنطوق]

إن إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى مقطوع ومقطوع به وإلى مظنون، والمقطوع به على مرتبتين:

إحداهما: أن يكون المسكوتُ عنه أولى بالحكم من المنطوق به، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] فإنه أَفْهَمَ تحريم الضرب والشتم، وكقوله عليه السلام: «**أدّوا الخياط والمخيط**»(١) فإنه أفهم تحريم الغُلول في الغنيمة بكلّ قليلٍ وكثيرٍ، وكنهيه عن التضحية بالعوراء والعرجاء(٢)، فإنه أفهم المنعَ من العمياء ومقطوعة الرجلين. وكقوله: «**العينان وِكاءُ السَّهِ، فإذا نامت العينان استطلق الوكاء**»(٣) فإن الجنون والإغماء والسكر وكلّ ما أزال العقلَ أولى به من النوم.

وقد اختلفوا في تسمية هذا قياساً، وتبعُدُ تسميته قياساً، لأنه يحتاج فيه إلى فكر واستنباط عِلّةٍ. ولأن المسكوت عنه هاهنا كأنه أولى بالحكم من المنطوق به. ومن سمّاه قياساً اعترف بأنه مقطوعٌ به. ولا مشاحة في الأسامي. فمن كان القياسُ عنده عبارةً عن نوع من الإلحاق يشمل هذه الصورة، فإنما مخالفته في عبارة.

وهذا الجنس قد يلتحق بأذياله ما يشبهه من وجه، ولكنه يفيد الظن دون العلم، كقولهم: إذا وجبتِ الكفارة في قتلِ الخطأ، فبأن تجب في العمد أولى، لأن فيه ما في الخطأ وزيادة عدوان؛ وإذا رُدَّتْ شهادة الفاسق فالكافر أولى، لأن الكفر فسقٌ وزيادة؛ وإذا أخذت الجزية من الكتابي فمن الوثني أولى، لأَنَّهُ كافر مع زيادة جهل. وهذا يفيدُ الظنَّ في حق بعض المجتهدين، وليس من جنس الأول، بل جنس الأول أن يقول: إذا قبلت شهادة اثنين فشهادةُ الثلاثة أولى. وهو مقطوع به، لأنه

---

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٤/ ١٢٠) رقم (٦٥١٥)، وأبو داود في السنن (٣/ ٦٣) رقم (٢٦٩٤)، وابن ماجه في السنن (٢/ ٣٠٢) رقم (٢٤٨٧)، وأحمد في المسند (٢/ ١٨٤) رقم (٦٧٢٩).

(٢) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٣/ ٥٤) رقم (٤٤٦٠) والحاكم في المستدرك (٤/ ٢٤٩) رقم (٧٥٣١) و(٧٥٣٢).

(٣) أخرجه أبو داود في السنن (١/ ٥٢) رقم (٢٠٣)، والدارمي في السنن (١/ ١٩٨) رقم (٧٢٢)، وأحمد في المسند (٤/ ٩٦) رقم (١٦٩٢٣).

وجد فيه الأولُ وزيادة. والعمياء عوراء مرتين. ومقطوعة الرجلين عرجاء مرتين.

فأما العَمدُ فهو نوع يخالف الخطأ. فيجوز أن لا تقوى الكفارة على محوه، بخلاف الخطأ. بل جنسُ الأَوّل قولنا: من واقَعَ أهله في نهار رمضان فعليه الكفارة. فالزاني به أولى، إذ وُجِدَ في الزنا إفسادُ الصوم بالوطء وزيادةٌ، ولم يوجد في العمد الخطأ وزيادة. وكذلك الفاسق متّهم في دينه فيكذب، والكافر يحترز من الكذب لدينه؛ وقبول الجزية نوعُ احترامٍ وتخفيفٍ ربما لا يستوجبه الوثني.

بدليل: أنه لو وقع التصريح بالفرق بين هذه المسائل لم تنفر النفس عن قبوله. ولو قيل: تجزئ العمياءُ دون العوراء، أو تقبل شهادة اثنين ولا تقبل شهادة ثلاثة، كان ذلك مما تنفر النفس عن قبوله. وإنما نفرت النفس عن قبوله لما علم قطعاً من أن منع العوراء لأجل نقصانها، وقبول شهادة اثنين لظهور صدق الدعوى، وتحريم التأفيف لإكرام الآباء. فمع فهم هذه المعاني يتناقض الفرق، ولم يفهم مثل ذلك في قتل الخطأ وشهادة الكافر وجزية الوثني.

المرتبة الثانية: ما يكون المسكوت عنه مثل المنطوق به، ولا يكون أولى منه، ولا هو دونه: فيقالُ إنه «في معنى الأصل» وربما اختلفوا في تسميته قياساً. ومثاله قوله ﷺ: «**من أعتق شِرْكاً له في عبدٍ قُوِّمَ عليه الباقي**»[١] فإن الأمة في معناه؛ وقوله ﷺ: «**أيما رجل أفلس، أو مات، فصاحب المتاع أحق بمتاعه**»[٢]، فالمرأة في معناه، وقوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥] فالعبد في معناه وقوله عليه السلام: «**من باع عبداً وله مال فماله للبائع إلا أن يشترطه المبتاع**»[٣] فإن الجارية في معناه؛ وقوله في موت الحيوان في السمن: «**إنه يراق المائع ويقوّر ما حوالي الجامد**»[٤] فإن العسل وكلّ جامدٍ في معناه.

وهذا جنس يرجِعُ حاصله إلى العلم بأن الفارقَ بين المسكوت عنه والمنطوق به لا مدخل له في التأثير في جنس ذلك الحكم؛ وإنما يُعْرَفُ أنه لا مدخل له في التأثير باستقراء أحكام الشرع وموارده ومصادره في ذلك الجنس، حتى يعلم أنَّ حكم الرق والحريّة ليس يختلف بذكورة وأنوثة، كما لا يختلف بالبياض والسواد، والطول والقصر، والحسن والقبح فلا يجري هذا في جنس من الحكم تؤثر فيه الذكورة والأنوثة، كولايةِ النكاح والقضاء والشهادة وأمثالها.

وضابط هذا الجنس أن لا يُحْتَاج إلى التعرّض للعلّة الجامعة، بل يتعرّض

(١) سبق تخريجه (١/ ١٧٩) و(٢/ ٢٢٠). (٢) سبق تخريجه ص (٢٢٠).
(٣) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٨٣٨) رقم (٢٢٥٠).
(٤) فتح الباري (١/ ٣٤٤)، (٩/ ٦٦٩، ٦٧٠).

للفارق، ويُعْلَمُ أنه لا فارق إلّا كذا، ولا مدخل له في التأثير قطعاً. فإن تطرق الاحتمال إلى قولنا: لا فارق إلّا كذا، بأن احتمل أن يكون ثَمَّ فارق آخر، أو تطرّق الاحتمال إلى قولنا: لا مدخل له في التأثير، بأن احتمل أن يكون له مدخل، لم يكن هذا الإلحاقُ مقطوعاً به، بل ربما كان مظنوناً.

ويتعلق بأذيال هذا الجنس ما هو مظنون، كقولنا: إنه لو أضاف العتق إلى عضو معيَّنٍ سرى، فإنه إذا أضاف إلى النصف سرى، لأنه بعض، واليد بعض، وهذا يغلب على ظن بعض المجتهدين. ومساواة البعض المعيّن للبعض الشائع في هذا الحكم غيرُ مقطوعٍ به، لأن هذا النوع من المفارقة لا يبعد أن يكون له مدخل في التأثير.

ومن هذا الجنس ما يتعلق بتنقيح مناط الحكم، كقوله للأعرابي الذي جامع امرأته في رمضان: «**أعتقْ رَقَبَةً**»[1]. فإنا نعلم أن التركيّ والهنديّ في معنى الأعرابيّ إذ علمنا أن ذلك لا مدخل له في الحكم. ونعلم أن العبد في معنى الحر، فيلزمه الصوم، لأنه شاركه في وجوب الصوم.

ولا نرى الصبيّ في معناه، لأنه لا يشاركه في اللزوم، وللُّزومِ مدخَلٌ في التأثير.

وإن نظرنا إلى المحلّ فقد واقع أهله، فيعلم أنه لو واقع مملوكته فهو في معناه، بل لو زنى بامرأة فهو بالكفارة أولى. أما اللواط، وإتيان البهيمة، والمرأة الميتة هل هو في معناه؟ ربما يُتَرَدَّدُ فيه، والأظهر أن اللواط في معناه.

وإن نظرنا إلى الصوم المجنّي عليه فقد جرى وقاعُ الأعرابي في يوم معيّن، وشهرٍ معيّن، فيعلم أن سائر الأيام في ذلك الشهر، وسائر شهور رمضان في معناه.

والقضاءُ والنذر ليس في معناه، لأن حرمته أخف وحرمة رمضان أعظم، فهتكها أفحش. وللحُرْمَةِ مدخل في جنس هذا الحكم.

وإن نظرنا إلى نفس هذا الفعل: فهل يلتحق به الأكل والشرب وسائرُ المفطِّرات؟ هذا في محلّ النظر، إذ يحتمل أن يقال: إنما وجبت الكفارة لتفويتِ الصوم، والوطء آلَتُهُ، كما يجب القصاص لتفويت الدم، ثم السيف والسكين وسائر الآلات على وتيرة واحدة. ويحتمل أن يقال: الكفارة زجر، ودواعي الوقاع لا تنجس بمجرد وازع الدين، فافتقر إلى كفارة زاجرة، بخلاف داعية الأكل. وهذه ظنون تختلف بالإضافة إلى المجتهدين.

وهل يسمّى إلحاق الأكل ههنا بالجماع قياساً؟ اختلفوا فيه؛ فقال أصحاب أبي حنيفة: لا قياس في الكفارات، وهذا استدلال وليس بقياس، بل هو استدلال على

---

(١) سبق تخريجه ص (١٨٧).

تجريدِ مناطِ الحكم، وحذف الحشو منه. ولفظةُ «القياس» اصطلاح للفقهاء، فيختلف إطلاقها بحسب اختلافهم في الاصطلاح، فلست أرى الإِطناب في تصحيح ذلك أو إفساده، لأن أكثر تَدْوارِ النظر فيه على اللفظ.

وعلى الجملة فلا يظن بالظاهريّ المنكِرِ للقياس إنكارُ المعلوم والمقطوع به من هذه الإِلحاقات. لكن لعلّهُ ينكر المظنون منه، ويقول: ما عُلِمَ قطعاً أنه لا مدخل له في التأثير فهو كاختلاف الزمان، والمكان، والسواد والبياض، والطول والقصر، فيجب حذفه عن درجة الاعتبار. أما ما يحتمل، فلا يجوز حذفه بالظن. وإذا بان لنا إجماعُ الصحابة أنهم عملوا بالظن، كان ذلك دليلاً على نزول الظن منزلة العلم في وجوب العمل، لأن المسائل التي اختلفوا فيها واجتهدوا، كمسألة الحرام، ومسألة الجد، وحدّ الخمر، والمفوِّضة، وغيرها من المسائل: ظنيّة وليست قطعيّة.

وعلى الجملة: فالإِلحاق المسكوت عنه بالمنطوق طريقان متباينان:

أحدهما: [الإلحاق بنفي الفارق]:

أن لا يتعرّض إلا للفارق، وسقوطِ أثره: فيقول: «لا فارق إلا كذا» وهذه مقدّمة. ثم يقول: «ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير» وهذه مقدّمةٌ أخرى. فيلزم منه نتيجة وهو أنه «لا فرق في الحكم».

وهذا إنما يحسن إذا ظهر التقارب بين الفرع والأصل، كقرب الأمة من العبد، لأنه لا يحتاج إلى التعرّض للجامع، لكثرة ما فيه من الاجتماع.

الطريق الثاني: [الإلحاق للاستواء في العلّة]:

أن يتعرّض للجامع، ويقصد نحوه، ولا يلتفت إلى الفوارق وإن كثرت، ويُظهِرَ تأثير الجامع في الحكم، فيقول: «العلّة في الأصل كذا وهي موجودة في الفرع»، «فيجب الاجتماع في الحكم».

وهذا هو الذي يسمّى قياساً بالاتفاق أما الأول ففي تسميته قياساً خلاف، لأن القياس ما قُصِدَ به الجمع بين شيئين. وذلك قُصِدَ فيه نفي الفرق، فحصل الاجتماع بالقصد الثاني، لا بالقصد الأول، فلم يكن على صورة المقايسة بالإضافة إلى القصد الأول.

والطريقُ الأول، الذي هو التعرّض للفارق ونفيه، ينتظم حيث لم تُعْرفْ عِلَّةُ الحكم، بل ينتظم في حُكم لا يعلّل، وينتظم حيثُ عُرِف أنه معلّل لكن لم تتعين العلّة. فإنا نقول: الزبيب في معنى التمر في الربا، قبل أن يتعيّن عندنا علّةُ الربا أنّهُ الطعم أو الكيل أو القوت. وينتظم حيث ظهر أصلُ العلّة وتعيّن أيضاً، ولكن لم تتلخَّصْ بعدُ أوصافها ولم تتحرّر بعدُ قيودُها وحدودُها.

أما الطريق الثاني، وهو الجمع، فلا يمكن إلا بعد تعيُّن العلّة، وتلخيصها بحدّها وقيودِها، وبيان تحقيق وجودها بكمالها في الفرع.

وكلّ واحد من الطريقين ينقسم إلى مقطوع به وإلى مظنون.

فإذا تمهّدت هذه المقدّمات فنرجع إلى المقصود، وهو بيان إثباتِ العلّة في الطريق الثاني، الذي هو القياس بالاتفاق، وهو «ردُّ فرع إلى أصل بعلةٍ جامعة بينهما».

وهذا القياس يحتاج إلى إثبات مقدّمتين:

إحداهما: مثلاً أن علّة تحريم الخمر الإسكار.

والثانية: أن الإسكار موجود في النبيذ.

أما الثانية: فيجوز أن تثبُتَ بالحسّ، ودليلِ العقل، والعرفِ، وبدليل الشرع، وسائرِ أنواع الأدلّة. أما الأولى فلا تثبت إلا بالأَدلّة الشرعيّة من الكتاب، والسنة، والإجماع، أو نوع استدلالٍ مستنبَط، فإن كون الشدةِ علامَةَ التحريم، وضع شرعي، كما أن نفس التحريم كذلك، وطريقه طريقه.

وجملة الأدلّة الشرعيّة ترجع إلى ألفاظ الكتاب، والسنة، والإجماع، والاستنباط. فنحصره في ثلاثة أقسام:

القسم الأول

إثبات العلّة بأدلّةٍ نقلية

وذلك إنما يستفاد من صريح النطق أو من الإيماء، أو من التنبيه على الأسباب. فهي ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: الصريح، وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل، كقوله: «لكذا» أو «لعلّة كذا»، أو «لأجل كذا»، أو «لكيلا يكون كذا» وما يجري مجراه من صيغ التعليل، مثل قوله تعالى: ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ﴾ [الحشر: ٧] و﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ [المائدة: ٣٢] و﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ [الحشر: ٤] وقوله عليه السلام: «**إنما جعل الاستئذان لأجل البصر**»[١] و«**إنما نهيتكم لأجل الدّافّة**»[٢] فهذه صيغ التعليل، إلا إذا دلّ دليل على أنه ما قصد بها التعليل، فيكون

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٥/ ٢٣٠٤) رقم (٥٨٨٧)، وأبو داود في السنن (٤/ ٣٤٣) رقم (٥١٧٣)، والترمذي في الجامع الصحيح (٥/ ٦٤) رقم (٢٧٠٩)، وأحمد في المسند (٥/ ٣٣٠) رقم (٢٢٨٥٤).

(٢) سبق تخريجه (١/ ١٦٩).

مجازاً، كما يقال: لم فَعَلْتَ؟ فيقول: لأني أردت أن أفعل. فهذا لا يصلح أن يكون علّةً، فهو استعمال اللفظ في غير محلّه.

قال القاضي: وقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] من هذا الجنس، لأن هذا لامُ التعليل، والدلوك لا يصلح أن يكون علّة. فمعناه: صلِّ عنده فهو للتوقيت.

وهذا فيه نظر، إذ الزوالُ والغروبُ لا يبعد أن ينصبه الشرع علامةً للوجوب، ولا معنى لعلّة الشرع إلا العلامة المنصوبة. وقد قال الفقهاء: الأوقات أسباب، ولذلك يتكرر الوجوب بتكرّرها. ولا يبعد تسمية السبب علّة.

الضرب الثاني: التنبيه والإيماء على العلّة، كقوله عليه السلام لما سئل عن الهرة: «**إنها من الطوّافين عليكم والطوّافات**»(١) فإنه، وإن لم يقل: لأنها، أو لأجل أنها، من الطوّافين، لكن أومأ إلى التعليل، لأنه لو لم يكن علّةً لم يكن ذكرُ وصفِ الطواف مفيداً، فإنه لو قال: سوداء، أو بيضاء، لم يكن منظوماً، إذا لم يرِد التعليل.

وكذلك قوله ﷺ: «**فإنه يحشر يوم القيامة ملبّياً**»(٢) وأنهم «**يحشرون يوم القيامة، وأوداجهم تشخب دماً**»(٣) وقوله جل جلاله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ﴾ [المائدة: ٩١] فإنه بيان لتعليل تحريم الخمر، حتى يطّرِد في كلّ مسكر.

وكذلك ذكر الصفة قبل الحكم، كقوله: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢] فهو تعليل، حتى يفهم منه تحريم الإتيانِ في غير المأتىٰ، لأن الأذى فيه دائم، ولا يجري في المستحاضة، لأن ذلك عارض وليس بطبيعي.

وكذلك قوله: «**تَمْرةٌ طيّبة وماء طهور**»(٤)، فإن ذلك لو لم يكن تعليلاً لاستعماله لما كان الكلام واقعاً في محلّه، وهو الذي يدلّ على أنه كان ماءً نبذ فيه تميرات، فيقاس عليه الزبيب وغيره. ولا يقاس عليه المرقة والعصيدة وما انقلب شيئاً آخر بالطبخ.

---

(١) سبق تخريجه ص (٢١٠).

(٢) سبق تخريجه ص (٢١٠).

(٣) سبق تخريجه ص (٢١٠).

(٤) أخرجه أبو داود في السنن (١/ ٢١) رقم (٨٤)، والترمذي في الجامع الصحيح (١/ ١٤٧) رقم (٨٨)، وابن ماجه في السنن (١/ ١٣٥) رقم (٣٨٤)، وأحمد في المسند (١/ ٤٠٢) رقم (٣٨١٠).

وكذلك قوله عليه السلام: «**أينقصُ الرُّطَبُ إذا يبس؟**» فقيل: نعم، فقال: «**فلا إذاً**»[١] ففيه تنبيه على العلّة من ثلاثة أوجه:

أحدها: أَنه لا وجه لذكر هذا الوصف لولا التعليل به.

الثاني: قوله: «**إذاً**» فإنه للتعليل.

الثالث: الفاء في قوله: «**فلا إذاً**» فإنه للتعقيب والتسبيب.

ومن ذلك أن يجيب عن المسألة بذكر نظيرها، كقوله: «**أرأيتَ لو تمضْمضْت**»[٢] «**أرأيتِ لو كان على أبيكِ دين فقضيْتِهِ**»[٣] فإنه لو لم يكن للتعليل لما كان التعرُّض لغير محلّ السؤال منتظماً.

ومن ذلك أن يفصِل الشارعُ بين قسمين بوصف، ويخصّه بالحكم، كقوله: «**القاتل لا يرث**»[٤] فإنه يدلّ في الظاهر على أنه لا يرث لكونه قاتلاً، وليس هذا للمناسبة، بل لو قال: الطويل لا يرث، أو: الأسود لا يرث، لكُنّا نفهم منه جعله الطول والسواد علامة على انفصاله عن الورثة.

فهذا وأمثالُه مما يكثر ولا يدخل تحت الحصر. فوجوه التنبيه لا تنضبط. وقد أطنبنا في تفصيلها في كتاب «**شفاء الغليل**» وهذا القدر كافٍ ههنا.

الضرب الثالث: التنبيه على الأسباب بترتيب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط، وبالفاء التي هي للتعقيب والتسبيب، كقوله عليه السلام: «**من أحيا أرضاً ميتة فهي له**»[٥] و«**من بدّل دينه فاقتلوه**»[٦] وقوله تعالى: ﴿**وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا**﴾ [المائدة: ٣٨] و﴿**ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا**﴾ [النور: ٢] وقوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ**﴾ [المائدة: ٦].

ويلتحق بهذا القسم ما يرتّبه الراوي بفاء الترتيب، كقوله: «**زنى ماعزٌ فرجم**»[٧] وسها النبي ﷺ فسجد[٨] و«رضَخَ يهوديٌّ رأسَ جاريةٍ فرضخ النبي رأسه»[٩] فكلّ

---

(١) سبق تخريجه ص (٢٠٩).

(٢) سبق تخريجه ص (١٠٤).

(٣) سبق تخريجه ص (١٠٤).

(٤) أخرجه ابن ماجه في السنن (٢/ ٨٨٣) رقم (٢٦٤٥).

(٥) سبق تخريجه ص (٢٨٦).

(٦) سبق تخريجه ص (١٣٣، ١٣٦).

(٧) أخرجه مسلم في الصحيح (٣/ ١٣١٩) رقم (١٦٩٢)، والنسائي في السنن الكبرى (٤/ ٢٨٠) رقم (٧١٧٤)، وابن حبان في الصحيح (١٠/ ٢٨٨) رقم (٤٤٤٠)، والترمذي في الجامع الصحيح (٤/ ٣٦) رقم (١٤٢٨).

(٨) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٢/ ١٥) رقم (٢٠٩٠)، و(٢/ ٣٤٢) رقم (٣٦٥٩)، وابن خزيمة في الصحيح (٢/ ١٢٦) رقم (١٠٤٩).

(٩) أخرجه ابن ماجه في السنن (٢/ ٨٨٩) رقم (٢٦٦٥)، وانظر فتح الباري (١٢/ ١٩٨).

هذا يدلّ على التسبب، وليس للمناسبة. فإنَّ قوله: «**من مسَّ ذكره فليتوضأ**»[١] يفهم منه السبب، وإن لم يناسب.

بل يلتحق بهذا الجنس كلُّ حكم حدثَ عقيب وصفٍ حادثٍ، سواء كان من الأقوال، كحدوث المِلْكِ والحِلّ عند البيع والنكاح والتصرفات؛ أو من الأفعال، كاشتغال الذمة عند القتل والإتلاف؛ أو من الصفات، كتحريم الشرب عند طريان الشدّة على العصير، وتحريم الوطء عند طريان الحيض، فإنه ينقدح أن يقال: لا يتجدّد الحكم إلا بتجدد سبب، ولم يتجدّد إلا هذا، فإذاً هو السبب وإن لم يناسب.

فإن قيل: فهذه الوجوه المذكورة تدلّ على السبب والعلّة دلالة قاطعة أو دلالة ظنيّة؟

قلنا: أما ما رُتِّبَ على غيره بفاء الترتيب، وصيغة الجزاء والشرط، فيدلّ على أن المرتب عليه معتبر في الحكم لا محالة، فهو صريح في أصل الاعتبار. أما اعتباره بطريق كونه علةً، أو سبباً متضمناً للعلّة بطريق الملازمة أو المجاورة، أو شرطاً يظهر الحكم عنده بسبب آخر، أو يعتبر الوصفَ على تجرّده حتى يعمَّ الحكمُ المحالَّ، أو يُضَمُّ إليه وصفٌ آخر حتى يختصّ ببعض المحالِّ، فمطلقُ الإضافة من الألفاظ المذكورة ليس صريحاً فيها. ولكن قد يكون ظاهراً في وجه، ومحتملاً غيره، وقد يكون متردّداً بين وجهين، فيتبعُ فيه موجب الأدلّة، وإنما الثابت بالإيماء والتنبيه كونُ الوصفِ المذكور معتبراً بحيث لا يجوز إلغاؤه.

مثالُ هذا قوله عليه السلام: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»[٢] وهو تنبيه على أن الغضب علّة في منع القضاء. لكن قد يتبيّن بالنظر أنه ليس علَّةً لذاته، بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة من استيفاء الفكر، حتى يُلحَقَ به الجائع والحاقنُ والمتألم، فيكون الغضبُ مناطاً لا لعينه، بل لمعنىً يتضمنه.

وكذلك قوله: «**سها فسجد**»[٣] يحتمل أن يكون السبب هو السهوَ لعينه، ويحتمل أن يكون لما يتضمنه من ترك أبعاض الصّلاة، حتى لو تركه عمداً ربما قيل: يسجد أيضاً.

وكذلك قوله: «**زنى ماعز فرجم**»[٤] احتمل أن يكون: لأنه زنى، واحتمل أن يكون: لما يتضمنه الزنا من إيلاج فرج في فرج محرّم قطعاً مشتهى طبعاً، حتى يتعدّى إلى اللواط.

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٢٣١) رقم (٤٧٤)، والترمذي في الجامع الصحيح (١/ ١٢٦) رقم (٨٢).

(٢) سبق تخريجه ص (١٢٩).

(٣) سبق تخريجه ص (٢٣٣).

(٤) سبق تخريجه ص (٢٣٣).

وكذلك قوله: «**من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر**»[1] يحتمل أن يكون لنفس الجماع، ويحتمل أن يكون لما يتضمنه من هتك حرمة الشهر، ويحتمل أن يكون لما يتضمّنه من إفساد الصوم، حتى يتعدّى إلى الأكل. والظاهر الإضافة إلى الأصل. ومن صرفه عن الأصل إلى ما يتضمّنه من إفساد الصوم حتى يتعدّى إلى الأكل، افتقر إلى دليل.

وهذا النوعُ من التصرُّف غير منقطع عن هذه الإضافات. فهذا ظاهر في الإضافات اللفظية: إيماءً كان أو تصريحاً، أما ما يحدث بحدوث وصفٍ، كحدوث الشدة، ففي إضافة الحكم إليه نظر سيأتي في الطرد والعكس.

القسم الثاني

في إثبات العلّة بالإجماع على كونها مؤثّرةً في الحكم

مثاله قولهم: إذا قُدِّمَ الأخُ من الأبِ والأمِّ على الأخ للأب، في الميراث، فينبغي أن يقدّم في ولاية النكاح، فإن العلّة في الميراث التقديمُ بسبب امتزاج الأُخوَّة، وهو المؤثّر بالاتفاق.

وكذلك قول بعضهم: الجهل بالمهر يفسد النكاح، لأنه جهلٌ بعوضٍ في معاوضة، فصار كالبيع، إذ الجهل مؤثّر في الإفساد في البيع بالاتفاق.

وكذلك نقول: يجب الضمان على السارق وإن قُطِعَ، لأنه مال تلف تحت اليد العادية، فيُضْمَنُ، كما في الغصب. وهذا الوصف هو المؤثّر في الغصب اتفاقاً.

وكذلك يقول الحنفيُّ: صغيرةٌ فيولَّى عليها، قياساً للثيب الصغيرة على البكر الصغيرة. فالمطالبة منقطعة عن إثبات علّة الأصل، لأنها بالاتفاق مؤثّرة.

ويبقى سؤال، وهو أن يقال: لم قلتم: إذا أثّر امتزاجُ الأخوَّة في التقديم في الإرث فينبغي أن يؤثّر في النكاح؟ وإذا أثّر الصغر في البكر فهو يؤثّر في الثيّب؟

وهذا السؤال إما أن يوجِّهه المجتهد على نفسه، أو يوجهه المناظر في المناظرة:

أما المجتهد فيدفعه بوجهين:

أحدهما: أن يعرف مناسبة المؤثّر، كالصغر، فإنه يسلّط الوليّ على التزويج للعجْز، فنقول: الثّيب كالبكر في هذه المناسبة.

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٣/ ٨٩) رقم (١٢٣٨٠).

الثاني: أن يُبيِّن أنه لا فارق بين الفرع والأصل إلا كذا وكذا، ولا مدخل له في التأثير، كما ذكرناه في إلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق، ونظائره، فيكون هذا القياس تمامُهُ بالتعرّض للجامِعِ ونفي الفارق جميعاً. وإن ظهرت المناسَبَةُ استُغْنِي عن التعرّض للفارق.

وإن كان السؤال من مُناظرٍ فيكفي أن يقال: القياس لتعدية حكم العلّة من موضع إلى موضع. وما من تعديةٍ إلا ويتوجّه عليها هذا السؤال. فلا ينبغي أن يُفْتَحَ هذا الباب، بل يكلّف المعترض الفرق، أو التنبيه على مثارِ خيال الفرق، بأن يقول مثلاً: أُخوَّةُ الأمِّ أثَّرتْ في الميراث في الترجيح، لأن مجرّدها يؤثّر في التوريث، فلم قلتَ إذا استُعمِل في الترجيح ما يستقلُّ بالتأثير فيستعملُ حيث لا يستقل؟ فتُقْبَلُ المطالبة على هذه الصيغة. وهي أولى من إبدائه في معرض الفرق ابتداءً.

أما إذا لم ينبِّه على مثار خيال الفرق، وأصرّ على صِرْفِ المطالبة، فلا ينبغي أن يصطلح المناظرون على قبوله، لأنه يفتح باباً من اللَّجاج لا ينسدّ، ولا يجوز إرهاقه إلى طلب المناسبة، فإنّ ما ظهر تأثيره بإضافة الحكم إليه فهو علّة، ناسَبَ أو لم يناسب. فقد قال عليه السلام: «**من مسّ ذكره فليتوضأ**»[1] فنحن نقيس عليه من مسّ ذكرَ غيرِهِ، ولا مناسبة. ولكن نقول: ظهر تأثير المسّ، ولا مدخل للفارق في التأثير، فإنه وإن أظهر مناسبته أيضاً فيجوز أن يختص اعتبارُ المناسِبِ ببعض المواضع، إذ السرقة تناسب القطع، ثم تختصُّ بالنصاب؛ والزنا يناسب الرجم، ثم يختص بالمحصن، فيتوجه على المناسب أيضاً أن يقول: لم قلت: إذا أثَّر هذا المناسِبُ، وهو الصغر، في ولاية المال، فينبغي أن يؤثّر في ولاية البُضْع؟ وإذا أثَّر في البكر يؤثّر في الثيّب؟ وإذا أثّر في التزويج من الابن يؤثّر في التزويج من البنت؟ ومن المناسِباتِ ما يختصُّ ببعض المواضع. وهذا السؤال يَسْتَمِدُّ من خيال منكري القياس، فلا ينبغي أن يقبل.

القسم الثالث

في إثبات العلّة بالاستنباط وطرق الاستدلال

وهي أنواع:

النوع الأول: السبر والتقسيم:

وهو دليل صحيح، وذلك بأن يقول: هذا الحكم معلّل، ولا علّة له إلا كذا أو كذا، وقد بطل أحدهما، فتعيَّن الآخر.

---

(١) سبق تخريجه ص (٢٣٤).

وإذا استقام السَّبْرُ كذلك فلا يحتاج إلى مناسبة، بل له أن يقول: حُرِّم الربا في البر، ولا بدّ من علامةٍ تضبِط مُجرى الحكم عن موقعه، ولا علامة إلا الطعم أو القوت أو الكيل، وقد بطل القوت والكيل، بدليل كذا وكذا، فثبت الطعم.

لكن يحتاج ههنا إلى إقامة الدليل على ثلاثة أمور:

أحدها: أنه لا بدّ من علامة، إذ قد يقال: هو معلوم باسم البُرِّ، فلا يحتاج إلى علامة وعلّة. فنقول: ليس كذلك، لأنه إذا صار دقيقاً وخبزاً وسويقاً بَقِيَ حكم الربا، وزال اسم البُرّ، فدلّ أن مناط الربا أمر أعمّ من اسم البر.

الثاني: أن يكون سَبْرُهُ حاصراً، فيحصر جميع ما يمكن أن يكون علّة، إما بأن يوافقه الخصم على أن الممكنات ما ذكره، وذلك ظاهر، أو لا يسلّم.

فإن كان مجتهداً فعليه سبرٌ بقدر إمكانه حتى يعجز عن إيراد غيره.

وإن كان مناظراً فيكفيه أن يقول: هذا منتهى قدرتي في السبر، فإن شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني، وإن اطلعتَ على علّة أخرى فيلزمك التنبيه عليها حتى أنظر في صحتها أو فسادها. فإن قال: لا يلزمني، ولا أظهِرُ العلّة وإن كنت أعرفها. فهذا عنادٌ محرّم. وصاحبه إما كاذبٌ، وإما فاسقٌ بكتمانِ عِلْم مسّتِ الحاجة إلى إظهاره. ومثل هذا الجدل حرام وليس من الدين.

ثم إفسادُ سائر العلل تارةً يكون ببيان سقوط أثرها في الحكم، بأن يظهر بقاء الحكم مع انتفائها، أو بانتقاضها بأن يُظْهِرَ انتفاء الحكم مع وجودها.

النوع الثاني من الاستنباط: إثبات العلّة بإبداء مناسبتها للحكم:

والاكتفاء بمجرد المناسبة في إثبات الحكم مختلف فيه.

وبيانه أن المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح، بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتَظَم. مثاله قولنا: حُرِّمَت الخمر لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف. وهو مناسِبٌ، لا كقولنا: حرّمت لأنها تقذف بالزبد، أو لأنها تُحْفَظُ في الدَّنِّ، فإن ذلك لا يناسب.

وقد ذكرنا حقيقة المُنَاسِبِ وأقسامه ومراتبه، في آخر القطبِ الثاني من باب الاستحسان والاستصلاح فلا نعيده. لكنا نقول: المناسب ينقسم إلى مؤثّر وملائِم وغريب.

ومثال المؤثّر: التعليل للولاية بالصغر. ومعنى كونه مؤثّراً أنه ظهر تأثيره في الحكم بالإجماع أو النص. وإذا ظهر تأثيره فلا يحتاج إلى المناسبة. بل قوله: «**من مسّ ذكره فليتوضأ**»[1] لما دلّ على تأثير المس قسنا عليه مسَّ ذكر غيره.

---

(١) سبق تخريجه ص (٢٣٤).

أما الملائم: فعبارةٌ عما لم يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم كما في الصغر، لكن ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم.

مثاله: قوله: لا يجب على الحائض قضاءُ الصلاة دون الصوم، لما في قضاء الصلاة من الحرج بسبب كثرة الصلاة. وهذا قد ظهر تأثير جنسه، لأن لجنس المشقّة تأثيراً في التخفيف. أما هذه المشقّةُ نفسُها، وهي مشقّة التكرُّر، فلم يظهر تأثيرُها في موضع آخر. نعم لو كان قد ورد النص بسقوط قضاء الصلاة عن الحرائر الحيَّض، وقسنا عليهن الإماء، لكان ذلك تعليلاً بما ظهر تأثيرُ عينهِ في عين الحكم، لكن في محل مخصوص، فعدّيناه إلى محل آخر.

ومثاله أيضاً: قولنا: إن قليل النبيذ وإن لم يسكر حرام، قياساً على قليل الخمر، وتعليلُنا قليلَ الخمر بأن ذلك منه يدعو إلى كثيره، فهذا مناسِبٌ، لم يظهر تأثير عينه، لكن ظهر تأثير جنسه، إذ الخلوة لما كانت داعيةً إلى الزنا حرّمها الشرع كتحريم الزنا. فكان هذا ملائماً لجنس تصرّف الشرع، وإن لم يظهر تأثير عينه في الحكم.

وأما الغريب: الذي لم يظهر تأثيره، ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشرع. فمثاله قولنا: إن الخمر إنما حرّمت لكونها مسكرة، ففي معناها كلّ مسكر. ولم يظهر أثر السكر في موضع آخر، لكنه مناسب. وهذا مثال الغريب لو لم يقدَّر التنبيه بقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ﴾ [المائدة: ٩١].

ومثاله أيضاً، قولنا: المطلّقةُ ثلاثاً في مرض الموت ترث، لأن الزوج قَصَدَ الفرار من ميراثها، فيعارَضُ بنقيض قصده، قياساً على القاتل، فإنه لا يرث لأنه يستعجل الميراث، فعورض بنقيض قصده. فإن تعليل حرمان القاتل بهذا تعليلٌ بمناسِبٍ لا يلائم جنس تصرفات الشرع، لأنا لا نرى الشرع في موضع آخر قد التفت إلى جنسه، فتبقىٰ مناسبة مجرَّدة غريبة. ولو علّل الحرمان بكونه متعدياً بالقتل، وجَعَلَ هذا جزاءً على العدوان، كان تعليلاً بمناسب ملائم ليس بمؤثّر، لأن الجناية بعينها وإن ظهر تأثيرها في العقوبات فلم يظهر تأثيرها في الحرمان من الميراث. فلم يؤثّر في عين الحكم، وإنما أثر في جنس آخر من الأحكام، فهو من جنس الملائم لا من جنس المؤثّر ولا من جنس الغريب.

فإذا عرفت مثال هذه الأقسام الثلاثة فاعلم أن المؤثّر مقبول باتفاق القائلين بالقياس. وقَصَر أبو زيد الدّبوسي القياس عليه(١)، وقال: لا يقبل إلا مؤثّر، ولكن أوْرَدَ للمؤثّر أمثلة عرَّف بها أنه قَبِلَ الملائم، لكنه سمّاه أيضاً مؤثّراً.

(١) تقويم الأدلة ص (٣١٦).

وذكرنا تفصيلَ أمثلَتِهِ والاعتراضَ عليها في كتاب «**شفاء الغليل**»(١).

ولا سبيل إلى الاقتصار على المؤثّر، لأن المطلوب غلبةُ الظن. ومن استقرأ أقيسة الصحابة رضي اللَّه عنهم واجتهاداتِهِم علم أنهم لم يشترطوا في كلّ قياس كونَ العلّة معلومةً بالنّص والإجماع.

[التعليل بمجرد المناسبة]:

وأما المناسب الغريب فهذا في محل الاجتهاد، ولا يبعُدُ عندي أن يُغَلِّبَ ذلك على ظن بعض المجتهدين، ولا يدلّ دليل قاطع على بطلان اجتهاده.

فإن قيل: يدلُّ على بطلانه أنه متحكِّمٌ بالتعليل، من غير دليل يشهد لإضافة الحكم إلى علّته.

قلنا: إثبات الحكم على وفقه يشهد لملاحظة الشرع له، ويغلِّب ذلك على الظن.

فإن قيل: قولكم: أثبَتَ الحكم على وفقِهِ، تلبيس، إذ معناه أنه تقاضَى الحكْمَ بمناسبتِهِ، وبعثَ الشارعَ على الحكم، فأجاب باعِثَهُ وانبعثَ على وَفْقِ بعثِهِ. وهذا تحكّم، لأنه يحتمل أن يكون حكم الشرع بتحريم الخمر تعبّداً وتحكُّمَاً، كتحريم الخنزير والميتة والدم والحُمُر الأهلية وكلِّ ذي نابٍ من السباع، وكلِّ ذي مخلب من الطير، مع تحليلِهِ الضبَّ والثعلب على بعض المذاهب. وهي تحكّمات. لكن اتفق معنى الإسكار في الخمر، فظُنَّ أنه لأجل الإسكار، ولم يتفق مثله في الميتة والخنزير، فقيل: إنه تحكّم. وهذا على تقدير عدم التنبيه في القرآن بذكر العداوة والبغضاء.

ويحتمل أن يكون لمعنىً آخر مناسبٍ لم يظهر لنا.

ويحتمل أن يكون للإسكار.

فهذه ثلاثة احتمالات. فالحكم بواحد من هذه الثلاثة تحكّم بغير دليل. وإلا فَبِمَ يترجَّحُ هذا الاحتمال؟ وهذا لا ينقلب في المؤثّر، فإنه عُرِفَ كونُه علّة بإضافة الحكم إليه نصّاً أو إجماعاً، كالصغر، وتقديم الأخ للأب والأم.

والجواب: أنا نرجّح هذا الاحتمال على احتمال التحكّم، بما رددنا به مذهبَ منكري القياس، كما في المؤثّر، فإن العلّة إذا أضيف الحكم إليها في محلٍّ احتمل أن يكون مختصّاً بذلك المحل، كما اختص تأثير الزنا بالمحصن، وتأثيرُ السرقة

(١) شفاء الغليل (١٧٧ ـ ١٨٨).

بالنصاب. فلا يبعد أن يؤثّر الصغر في ولاية المال دون ولاية البُضْع، وامتزاجُ الأخوّة في التقديم في الميراث دون الولاية. وبه اعتصم نفاة القياس. لكن قيل لهم: عُلِمَ من الصحابة رضي اللَّه عنهم اتباعُ العلل، واطّراحُ تنزيل الشرع على التحكم ما أمكن، فكذلك ههنا، ولا فرق.

وأما قولهم: لعلّ فيه معنى آخر مناسباً هو الباعث للشارع، ولم يظهر لنا، وإنما مالت أنفسنا إلى المعنى الذي ظهر لنا لعدم ظهور الآخر، لا لدليل دلّ عليه، فهو وَهْمٌ محض.

فنقول: غلبةُ الظن في كلِّ موضع تستند إلى مثل هذا الوهم، وتعتمد انتفاءَ الظهور في معنى آخر لو ظهر لبطلت غلبة الظن. ولو فُتِحَ هذا البابُ لم يستقم قياسٌ. فإن العلّة الجامعة بين الفرع والأصل، وإن كانت مؤثّرة، فإنما تُغلِّب على الظن الاجتماعَ، لعدم ظهور الفرق، ولعل فيه معنىً لو ظهر لزالت غلبة الظن، ولعدم ظهور علّة معارضة لتلك العلّة. فلو ظهر أصل آخر يشهد للفرع بعلّة أخرى تناقض العلّة الأولى لاندفع غلبةُ الظن. بل يحصل الظنُّ من صيغ العموم والظواهِرِ بشرط انتفاء قرينةٍ مخصصة، لو ظهرت لزال الظن. لكن إذا لم تظهر جاز التعويل عليه، وذلك لأنه لم يظهر لنا من إجماع الصحابة رضي اللَّه عنهم على الاجتهاد إلا اتباع الرأي الأغلب، وإلا فلم يضبطوا أجناسَ غلبة الظن، ولم يميّزوا جنساً عن جنس. فإن سلمتم حصول الظن بمجرد المناسبة وجب اتباعه.

فإن قيل: لا نسلّم أن هذا ظن، بل هو وهم مجرد. فإن التحكُّمَ محتمَل، ومناسبٌ آخر لم يظهر لنا محتَملٌ، وهذا الذي ظهر محتمَلٌ، ووهم الإنسان مائلٌ إلى طلب عِلّة وسببٍ لكلّ حكم. ثم إنه سبّاق إلى ما ظهر له، وقاضٍ بأنه ليس في الوجود إلا ما ظهر له. فتقتضي نفسه بأنه لا بدّ من سبب، ولا سببَ إلا هذا، فإذاً هو السبب. فقوله: لا بدّ من سبب، إن سلّمناه، ولم ينزّلْ على التحكّم بلا علّة ولا سبب، فقوله: لا سبب إلا هذا، تحكُّمٌ مستنده أنه لم يعلم إلا هذا، فجعل عَدَمَ علمِهِ بسبب آخر علماً بعدم سبب آخر. وهو غلط. وبمثل هذا الطريق أبطلتم القول بالمفهوم، إذ مستندُ القائلَ به أنه لا بدّ من باعث على التخصيص، ولم يظهر لنا باعث سوى اختصاص الحكم، فإذاً هو الباعث، إذ قلتم: بِمَ عرفتم أنه لا باعث سواه؟ فلعلّه بعثه على التخصيص باعثٌ لم يظهر لكم.

وهذا كلام واقع في إمكان التعليلِ بمناسبٍ لا يؤثّر ولا يلائم.

والجواب: أن هذا استمداد من مأخذ نفاة القياس، وهو منقلب في المؤثّر والملائِم، فإن الظن الحاصل به أيضاً يقابله احتمال التحكّم، واحتمالُ فرقٍ ينقدح،

واحتمالُ علّة تعارض هذه العلّة في الفرع. ولا فرق بين هذه الاحتمالات. ولولاها لم يكن الإلحاق مظنوناً، بل مقطوعاً، كإلحاق الأمة بالعبد، وفهم الضرب من التأفيف.

وقول القائل: «إن هذا وهم وليس بظن» ليس كذلك، فإن الوهم عبارة عن ميل النّفس من غير سبب مرجِّح، والظن عبارة عن الميل بسبب. ومن بَنَى أَمْرَهُ في المعاملات الدنيوية على الوهم سَفِهَ في عقله، ومن بناه على الظن كان معذوراً، حتى لو تصرّف في مال الطفل بالوهم ضمن، ولو تصرّف بالظن لم يضمن. فمن رأى مركب الرئيس على باب دار السلطان، فاعتقد أن الرئيس ليس في داره بل في دار السلطان، وبنى عليه مصلحَتَهُ، لم يُعَدَّ متوهّماً، وإن أمكن أن يكون الرئيس قد أعار مركبه أو باعه أو رَكِبَهُ الركابيّ في شغل. ومن رأى الرئيسَ أمر غلامه بضرب رجلٍ، وكان قد عُرِفَ أنه يشتم الرئيس، فَحَمَلَ ضربه على أنه شتمه، كان معذوراً. ومن رأى ماعزاً أَقرّ بالزنا، ثم رأى النبي عليه السلام قد أمر برجمه، فاعتقد أنه أمر برجمه لزناه وروىٰ ذلك كان معذوراً ظانّاً، ولم يكن متوهّماً. ومن عرف شخصاً بأنه جاسوس، ثم رأى السلطان قد أمر بقتله، فحمله عليه، لم يكن متوهّماً.

فإن قيل: لا، بل يكون متوهّماً، فإنه لو عَرَفَ من عادةِ الرئيس أنه يقابلُ الإساءةَ بالإحسان، ولا يضربُ من يشتمه، وعرف من عادة الأمير الإغضاءَ عن الجاسوس، إما استهانةً بالخصم، أو استمالةً، ثم رآه قتل جاسوساً، فحكَمَ بأنه قتله لتجسسه، فهو متوهّمٌ متحكّم. أما إذا عرف من عادته ذلك، فتكون عادته المطّردَة علامةً شاهدة لحكمه وظنه. ووِزانُه من مسألتنا: الملائم الذي التفت الشرع إلى مثله، وعُرِفَ من عادته ملاحظةُ عينه أو ملاحظة جنسه. وكلامنا في الغريب الذي ليس بملائم ولا مؤثّر.

والجواب أن هاهنا ثلاث مراتب:

إحداها: أن يعرف أن من عادة الرئيس الإحسان إلى المسيء، ومن عادة الأمير الإغضاء عن الجاسوس، فهذا يمنع تعليل الضرب والقتل بالشتم والتجسس. وزانُهُ: أن يعلّل الحكمَ بمناسبٍ أعرض الشرع عنه، وحكم بنقيض موجبه. فهذا لا يعوَّل عليه. لأن الشرع ما التفت إلى مصالح فقد أعرض عن مصالح، فما أعرض عنه لا يعلَّلُ به.

والثانية: أن يعرف من عادة الرئيس والأمير ضرب الشاتم وقتل الجاسوس، فوزانه الملائم، وهذا مقبول وفاقاً من القيَّاسين.

وإنما النظر في رتبة ثالثة، وهو: من لم تعرف له عادة أصلاً في الشاتم والجاسوس. فنحنُ نعلم أنه لو ضَرَبَ وقَتَلَ غلب على ظنون العقلاء الحوالة عليه، وأنه سلك مسلك المكافأة، لأن الجريمة تناسب العقوبة.

فإن قيل: لأن أغلب عادة الملوك ذلك، والأغلب أن طبائعهم تتقارب.

قلنا: فليس في هذا إلا الأخذ بالأغلب. وكذلك أغلب عادات الشرع في غير العبادات اتباع المناسبات والمصالح دون التحكّمات الجامدة، فتنزيل حكمه عليه أغلب على الظن. ويبقى أن يقال: لعلّه حَكَمَ بمناسبٍ آخر لم يظهر لنا؟ فنقول: ما بحثنا عنه بحسب جهدنا فلم نعثر عليه، فهو معدومٌ في حقنا. ولم يكلَّف المجتهدُ غيرَه. وعليه دلّت أقيسة الصحابة، والتمسُّك بالمؤثّر والملائم لقول النبي عليه السلام لعمر: «**أرأيت لو تمضمضت**» معناه: لم لم تفهم أن القبلة مقدّمة الوقاع، والمضمضة مقدّمة الشرب؟ فلو قال عمر: لعلّك عفوت عن المضمضة لخاصية في المضمضة، أو لمعنىً مناسب لم يظهر لي، ولا يتحقق ذلك في القبلة. لم يقبل منه ذلك، وعُدَّ ذلك مجادلة. وكذلك قوله: «**أرأيتِ لو كان على أبيك دين فقضيته؟**»[١] وكذلك كلّ قياس نُقِلَ عن الصحابة.

وبالجملة: إذا فتح باب القياس فالضبطُ بعده غيرُ ممكن، لكن يتَّبع الظن.

والظنُّ على مراتب: وأقواه المؤثّر، فإنه لا يعارضه إلا احتمال التعليل بتخصيص المحل.

ودونه الملائم.

ودونَه المناسب الذي لا يلائم. وهو أيضاً درجات. وإن كان على ضعف، ولكن يختلف باختلاف قوةِ المناسَبَةِ. وربّما يورث الظن لبعض المجتهدين في بعض المواضع، فلا يقطع ببطلانه.

ولا يمكن ضبط درجات المناسَبَةِ أصلاً. بل لكلّ مسألة ذوق آخر ينبغي أن ينظر فيه المجتهد.

وأما المفهوم فلا يبعد أيضاً أن يغلب في بعض المواضع على ظن بعض المجتهدين، وعند ذلك يعسر الوقوف على أن ذلك الظن حَصَل بمجرد التخصيص وحده، أو به مع قرينةٍ، فلا يبعد أن يقال: هو مجتَهَدٌ فيه وليس مقطوعاً، فإنه ظهر لنا أن صيغة العموم بمجرّدها إذا تجرّدت عن القرائن أفادت العموم. وليس يُفْهم ذلك من مجرّد لفظ التخصيص، وإن كان لا يُنْكر انقداحه في النفس في بعض المواضع، فليكن ذلك أيضاً في محل الاجتهاد.

وقد خرج على هذا أن المعنى باعتبار الملاءمة وشهادةِ الأصل المعيّن أربعة أقسام:

---

(١) سبق تخريجه ص (١٠٤).

ملائمٌ يشهد له أصل معيّن يقبلُ قطعاً عند القائسين؛ ومناسب لا يلائم، ولا يشهد له أصل معين، فلا يقبل قطعاً عند القائسين، فإنه استحسانٌ ووضع للشرع بالرأي، ومثاله حرمان القاتل لو لم يرد فيه نص، لمعارضته بنقيض قصده. فهذا وضع للشرع بالرأي؛ ومناسبٌ يشهدُ له أصلٌ معيّنٌ لكن لا يلائم، فهو في محل الاجتهاد. ومناسب لا يشهَدُ له أصل معيّن وهو الاستدلال المرسل، وهو أيضاً في محل الاجتهاد، وقد ذكرناه في باب الاستصلاح في آخر القطب الثاني، وبيّنَّا مراتبه.

القول في المسالك الفاسدة في إثبات علّة الأصل

وهي ثلاثة:

[المسلك] الأول: أن نقول: الدليل على صحة علّة الأصل سلامتها عن علَّةٍ تعارضها تقتضي نقيضَ حكمها، وسلامتُها عن المعارضة دليل صحتها؛ وهذا فاسد، لأنه إن سَلِمَ عنه فإنما سلم عن مفسدٍ واحد، فربما لا يسلم عن مفسِدٍ آخر. وإن سلم عن كلّ مفسدٍ أيضاً لم يدلّ على صحته، كما لو سَلِمَ شهادةُ المجهول عن علّة قادحة: لا يدلّ على كونه حجةً، ما لم تَقُم بينةٌ معدِّلةٌ مزكِّية. فكذلك لا يكفي للصحة انتفاءُ المفسد، بل لا بدّ من قيام الدليل على الصحة.

فإن قيل: دليل صحتها انتفاء المفسد.

قلنا: لا، بل دليل فسادِهِ انتفاءُ المصحِّح. فهذا مُنقَلِب. ولا فرق بين الكلامين.

المسلك الثاني: الاستدلال على صحتها باطّرادِها وجريانها في حكمها.

وهذا لا معنى له إلا سلامتُها عن مفسدٍ واحد، وهو النقض. فهو كقول القائل: زيدٌ عالم لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم. ويعارِضُهُ: أنه جاهل، لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل. والحق أنه لا يُعْلَمُ كونُهُ عالماً بانتفاء دليل الجهل، ولا كونُهُ جاهلاً بانتفاء دليل العلم، بل يتوقف فيه إلى ظهور الدليل. فكذلك الصحةُ والفسادُ.

فإن قيل: ثبوت حكمها معها، واقترانُهُ بها، دليل على كونها علّة.

قلنا: غلطتم في قولكم: «ثبوتُ حكمِها» لأن هذه إضافةٌ للحكم لا تثبت إلا بعد قيام الدليل على كونها علّة، فإذا لم تَثبتْ لم يكن حكْمَها، بل بحال غلبة الظن عليه كانَ حكمَ علَّتِهِ، واقترَنَ بها. والاقترانُ لا يدلّ على الإضافة. فقد يلزَمُ الخمرَ لونٌ وطعْمٌ يقترن به التحريم، ويطرد وينعكس، والعلّةُ الشدة. واقترانُه بما ليس بعلةٍ كاقتران الأحكام بطلوع كوكبٍ وهبوبِ ريح.

وبالجملة فنصْبُ العلّة مذهبٌ، يفتقر إلى دليل، كوضع الحكم. ولا يكفي في إثبات الحكم أنه لا نقض عليه، ولا مفسد له، بل لا بدّ من دليل. فكذلك العلّة.

المسلك الثالث: الطّرد والعكس: وقد قال قوم: الوصف إذا ثبت الحكمُ معه، وزال مع زواله، يدلّ على أنه علّة.

وهو فاسد، لأن الرائحة المخصوصة مقرونةٌ بالشدة في الخمر، ويزول التحريم عند زوالها، ويتجدّدُ عند تجددها، وليس بعلّة، بل هو مقترن بالعلّة. وهذا لأن الوجود عند الوجود طردٌ محض، فزيادة العكس لا تؤثر، لأن العكس ليس بشرط في العلل الشرعية، فلا أثر لوجوده وعدمه. ولأن زواله عند زواله يحتمل أن يكون لملازمته للعلّة، كالرائحة، أو لكونه جزءاً من أجزاء العلّة، أو شرطاً من شروطها. والحكم ينتفي بانتفاء بعض شروط العلّة، وبعض أجزائها. فإذا تعارضت الاحتمالات فلا معنى للتحكّم.

وعلى الجملة فنسلّم أن ما ثبت الحكم بثبوته فهو علّة، فكيف إذا انضمَّ إليه أنه زال بزواله. أما ما ثبت مع ثبوته وزال مع زواله فلا يلزم كونه علّة، كالرائحة المخصوصة مع الشدّة.

أما إذا انضم إليه سبر وتقسيم، كان ذلك حجّة، كما لو قال: هذا الحكم لا بدّ له من علّة، لأنه حَدَثَ بحدوثِ حادثٍ، ولا حادثَ يمكن أن يعلّل به إلا كذا وكذا، وقد بطل الكلّ إلا هذا، فهو العلّة.

ومثلُ هذا السبر حجّة في الطّرد المحض، وإن لم ينضم إليه العكس.

ولا يرد على هذا إلا أنه ربما شذَّ عنه وصفٌ آخر هو العلّة. ولا يجب على المجتهد إلا سبرٌ بحسب وسعه، ولا يجب على المُناظر غير ذلك. وعلى من يدّعي وصفاً آخَرَ إبرازُه حتى ينظر فيه.

فإن قيل: فما معنى إبطالكم التمسّك بالطّرد والعكس، وقد رأيتم تصويبَ المجتهدين؟ وقد غلب هذا على ظنِّ قوم، فإن قلتم: لا يجوز لهم الحكم به، فمحال، إذ ليس على المجتهد إلا الحكم بالظن، وإن قلتم: لم يغلب على ظنهم فمحال، لأن هذا قد غَلبَ على ظنّ قوم، ولولاه لما حكموا به.

قلنا: أجاب القاضي رحمه اللَّه عن هذا بأن قال: نعني بإبطاله أنه باطل في حقنا، لأنه لم يصحّ عندنا، ولم يغلب على ظننا. أما من غلب على ظنه فهو صحيح في حقّه.

وهذا فيه نظر عندي، لأن المجتهد مصيب إذا استوفى النظر وأتّمه، وأما إذا

قضى بسابقِ الرأي وباديءِ الوهم، فهو مخطئ. فإن سَبَرَ وقَسَّمَ فقد أتمّ النظر وأصاب. أما حكمه قبلَ السّبر والتقسيم بأن ما اقترن بشيءٍ ينبغي أن يكون علّةً فيه فهو تحكُّمٌ ووهم، إذ تمام دليله أن ما اقترن بشيء فهو علّته، وهذا قد اقترن به، فهو إذاً عِلتُه، والمقدِّمةُ الأولى منقوضة بالطَّمِّ[١] والرِّمّ[٢]. فإذاً كأنه لم ينظر ولم يتمّم النظر، إذ لم يعثُرْ على مناسبةِ العلّةِ، ولم يتوصل إليها بالسبر والتقسيم. ومَنْ كشفَ له هذا لم يبق له غلبة ظن بالطّرد المجرد، إلا أن يكون جاهلاً ناقصَ الرتبة عن درجة المجتهدين. ومن اجتهدَ وليس أهلاً له فهو مخطئ. وليس كذلك عندي المناسبُ الغريب، والاستدلالُ المرسل، فإن ذلك مما يوجب الظن لبعض المجتهدين، وليس يقوم فيه دليل قاطع من عرفه فهو محقٌّ بظنِّه، بخلاف الطّردِ المجرّد الذي ليس معه سبر وتقسيم.

هذا تمام القول في قياس العلّة ولنشرع في قياس الشبه.

---

(١) الطم: الماء انظر لسان العرب (١٢/ ٢٥٤).

(٢) الرم: الثراء انظر لسان العرب (١٢/ ٢٥٤).

الباب الثالث

في قياس الشبه

ويتعلّق النظر في هذا الباب بثلاثة أطراف:

الطرف الأول

في حقيقة الشبه وأمثلته وتفصيل المذاهب فيه، وإقامة الدّليل على صحته

أما حقيقتُه فاعلم أن اسم الشَّبَهِ يطلق على كلّ قياس، فإن الفَرْعَ يُلْحَقُ بالأصل بجامعٍ يشبهه فيه. فهو إذاً يشبهه. وكذلك اسمُ الطّرد، لأن الاطّراد شرطُ كلِّ علّة جُمِع بها بين الفرع والأصل.

ومعنى الطّرد السلامةُ عن النقض.

لكن العلّة الجامعة إن كانت مؤثّرة أو مناسبة عُرِّفت بأشرف صفاتها وأقواها، وهو التأثير والمناسبة، دون الأخصِّ الأعم الذي هو الاطّراد والمشابهة. فإن لم يكن للعلّة خاصية إلا الاطّراد الذي هو أعمّ أوصاف العلل، وأضعفها في الدلالة على الصحة، خصّ باسم الطّرد، لا لاختصاص الاطّراد بها، لكن لأنه لا خاصية لها سواه. فإن انضاف إلى الاطّراد زيادةٌ، ولم تنتهِ إلى درجة المناسب والمؤثّر، سمّي شَبَهاً. وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع لعلّة الحكم، وإن لم يناسب نفسَ الحكم.

بيانه:

أنّا نقدِّر أن للَّه تعالى في كلّ حكم سرّاً، وهو مصلحةٌ مناسبة للحكم. وربما لا نطّلع على عين تلك المصلحة، لكن نطّلع على وصفٍ يوهم الاشتمال على تلك المصلحة، ونظُنُّ أنه مظنتها وقالَبُها الذي يتضمّنها. وإن كنا لا نطّلع على عين ذلك السر.

فالاجتماع في ذلك الوصف الذي يوهم الاجتماع في المصلحة الموجبة للحكم، يوجب الاجتماع في الحكم.

ويتميز عن المناسب بأن المناسب هو الذي يناسب الحكم، ويتقاضاه بنفسه، كمناسبة الشدّة للتحريم.

ويتميز عن الطّرد بأن الطّرد لا يناسب الحكم، ولا المصلحةَ المتوهَّمة للحكم. بل نعلم أن ذلك الجنس لا يكون مظنة المصالح وقالَبَها، كقول القائل: «الخلّ مائعٌ لا تبنى القنْطَرَةُ على جنسه، فلا يزيل النجاسة، كالدّهن». وكأنه علل إزالة النجاسة بالماء بأنه تبنى القنطرة على جنسه. واحترز عن الماء القليل، فإنه وإن كان لا تبنى القنطرة عليه فإنها تبنى على جنسه. فهذه علّة مطّردة لا نقض عليها، ليس فيها خصلةٌ سوى الاطّراد. ونعلم أنه لا يناسب الحكم، ولا يناسب العلّة التي تقتضي الحكم بالتضمُّن لها والاشتمال عليها. فإنا نعلم أن الماء جُعِلَ مزيلاً للنجاسة لخاصيّةٍ وعلّة وسببٍ يعلمه اللَّه تعالى وإن لم نعلمها. ونعلم أن بناء القنطرة مما لا يوهم الاشتمال عليها ولا يناسبها.

فإذاً معنى التشبيه الجمعُ بين الفرع والأصل بوصفٍ مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علةً للحكم، بخلاف قياس العلّة، فإنه جمع بما هو علّة الحكم.

فإن لم يُرِدِ الأصوليون بقياسِ الشبه هذا الجنسَ فلست أدري ما الذي أرادوا، وبم فَصَلُوهُ عن الطّرد المحض، وعن المناسب.

وعلى الجملة فنحن نريد هذا الشبه.

فعلينا الآن تفهيمه بالأمثلة، وإقامة الدليل على صحته.

أما أمثلة قياس الشبه فهي كثيرة. ولعلّ جُلَّ أقيسة الفقهاء ترجع إليها؛ إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنّص والإجماع والمناسبة المصلحيّة.

المثال الأول: قول أبي حنيفة: مسحُ الرأس لا يتكرر، تشبيهاً له بمسح الخفّ، والتيمم[١]، والجامع أنه مسْحٌ، فلا يستحب فيه التكرار، قياساً على التيمّم ومسح الخف.

ولا مطمع فيما ذكره أبو زيد من تأثير المسح، فإنه أورد هذا مثالاً للقياس المؤثّر، وقال: ظهر تأثير المسح في التخفيف في الخف والتيمم، فهو تعليلٌ بمؤثّرٍ[٢].

وقد غلط فيه، إذ ليس يُسَلّم الشافعي أن الحكم في الأصل معلّل بكونه مسحاً، بل لعلّه تعبد ولا علّة له؛ أو معلل بمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا.

والنزاع واقع في علّة الأصل، وهو أن مسح الخفِّ لم لا يستحبُّ تكراره؟ أيقال إنه تعبُّدٌ لا يعلل، أو لأن تكراره يؤدّي إلى تمزيق الخف، أو لأنه وظيفةٌ تعبدية تمرينية لا تفيد فائدة الأصل، إذ لا نظافة فيه، لكن وُضِعَ لكيلا تركن النفس

(١) فتح القدير (١/ ٢٢ ـ ٢٣).
(٢) تقويم أصول الفقه ص (٣١٤).

إلى الكسل، أو لأنه وظيفةٌ على بدلِ محلِّ الوضوء، لا على الأصل.

فمن سلّم أن العلّة المؤثّرة في الأصل هي المسح، يلزمه. فالشافعي يقول: أصلٌ يؤدّىٰ بالماء فيتكرر، كالأعضاء الثلاثة[١]. فكأنه يقول: هي إحدى الوظائف الأربع في الوضوء. فالأشبه التسوية بين الأركان الأربعة. ولا يمكن ادعاء التأثير والمناسبة في العلّتين على المذهبين. ولا ينكَرُ تأثيرُ كلّ واحد من الشبهين في تحريك الظن إلى أن يترجّح.

المثال الثاني: قال الشافعي رحمه اللّٰه في مسألة النية: طهارتان فكيف يفترقان[٢]؟ وقد يقال: طهارةٌ موجَبُها في غير محل موجبها، فتفتقر إلى النية، كالتيمم، وهذا يوهم الاجتماع في مناسب هو مأخذ النية، وإن لم يطلع على ذلك المناسب.

المثال الثالث: تشبيه الأرزّ والزبيب بالتمر والبر، لكونهما مطعومين، أو قُوتَين. فإن ذلك قوبل بالتشبيه بكونهما مقدَّرين، أو مكيلين، ظهر الفرق. إذ يُعلم أن الربا ثَبَتَ لِسِر ومصلحةٍ، والطُّعْمُ والقوتُ وصفٌ ينبئ عن معنى به قوامُ النفس. والأغلب على الظن أن تلك المصلحة في ضمنهما، لا في ضمن الكيل الذي هو عبارة عن تقدير الأجسام.

المثال الرابع: تعليلنا وجوبَ الضمان في يد السَّوم بأنه أَخَذَ لغرضِ نفسه من غير استحقاقٍ، ونُعَدِّيه إلى يد العارية. وتعليل أبي حنيفة بأنه أَخَذَ على جهة الشراء، والمأخوذُ على جهة الشراء كالمأخوذ بحقيقتِه، ويعدّيهِ إلى الرهن[٣]. فكلّ واحدة من العلَّتين ليستْ مناسِبَةً ولا مؤثِّرة، إذ لم يظهر بالنصّ أو الإجماع إضافة الحكم إلى هذين الوصفين في غير يد السَّوم، وهو في يد السَّوْمِ متنازَعٌ فيه.

المثال الخامس: قولنا: إن قليلَ أرشِ الجنايةِ يُضْرَبُ على العاقلة، لأنه بدل الجناية على الآدمي، كالكثير. فإنّا نقول: ثبت ضرب الدية على العاقلة، وضرب أرشِ اليد والأطراف، ونحن لا نعرف معنى مناسباً يوجب الضرب على العاقلة. فإنه على خلاف المناسب. لكن نَظُنُّ أن ضابط الحكم الذي تميّز به عن الأموال هو أنه بدلُ الجنايةِ على الآدمي، فهو مظنة المصلحة التي غابت عنا.

المثال السادس: قولنا في مسألة التبييت: إنه صوم مفروض، فافتقر إلى

(١) الأم (١/ ٣٦).
(٢) تحفة المحتاج (١/ ١٩١).
(٣) شرح فتح القدير (٥/ ١٨٧).

التبييت، قياساً على القضاء. وهم يقولون: صومُ عينٍ، فلا يفتقر إلى التبييت، كالتطوع. وكأن الشرع رخّص في التطوع، ومنعَ من القضاء، فظهر لنا أن فاصل الحكم هو الفرضيّة.

فهذا وأمثاله مما يكثر شبهه.

تنبيه:

ربما ينقدح لبعض المنكرين للشَّبَه في بعض هذه الأمثلة إثباتُ العلّة بتأثيرٍ أو مناسبة، أو بالتعرّض للفارق وإسقاط أثره. فيقول: هي مأخذ هذه العلل، لاَ ما ذكرتَهُ من الإيهام.

فنقول: لا يطّرد ذلك في جميع الأمثلة. وحيث يطّرد فليقدَّر انتفاء ذلك المأخذ الذي ظهرَ لهذا الناظر. وعند انتفائه يبقى ما ذكرنا من الإيهام. وهو كتقديرنا في تمثيل المناسب بإسكار الخمر عدمَ ورود الإيماء في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ﴾ [المائدة: ٩١] والمقصود أن المثال ليس مقصوداً في نفسه. فإن انقدَحَ في بعض الصور معنى زائد على الإيهام المذكور فليقدَّر انتفاؤه.

هذا حقيقةُ الشبه وأمثلته.

إقامة الدليل على الوصف الشبهي في آحاد الأقيسة:

وأما إقامة الدليل على صحته، فهو أن الدليل إما أن يُطْلَبَ من المناظِر، أو يطلبه المجتهد من نفسه.

والأصل هو المجتهد. وهذا الجنسُ مما يغلب على ظن بعض المجتهدين. وما من مجتهد يمارِسُ النظر في مآخذ الأحكام إلا ويجد ذلك من نفسه. فمن أثَّر ذلك في نفسه حتى غلب ذلك على ظنه، فهو كالمناسب، ولم يكلَّف إلا غلبة الظن، فهو صحيح في حقه. ومن لم يغلب ذلك على ظنه فليس له الحكم به. وليس معنا دليل قاطع يُبطل الاعتماد على هذا الظن بعد حصوله، بخلاف الطّرد، على ما ذكرناه.

أما المناظِر فلا يمكنه إقامة الدليل عليه على الخصم المنكر، فإنه إن خرج إلى طريق السبر والتقسيم كان ذلك طريقاً مستقلاً لو ساعد مثلُه في الطّرد لكان دليلاً. وإذا لم يَسْبُرْ فطريقه أن يقول: هذا يوهم الاجتماع في مأخذ الحكم، ويغلّب على الظن. والخصم يجاحد، إما معانداً جاحداً، وإما صادقاً من حيث إنه لا يوهم عنده ولا يغلب على ظنه، وإن غلب على ظن خصمه.

والمجتهدون الذين أفضى بهم النظر إلى أن هذا الجنس مما يغلِّب على الظن

لا ينبغي أن يصطلحوا في المناظرة على فتح باب المطالبة أصلاً، كما فعل القدماء من الأصحاب، فإنهم لم يفتحوا هذا الباب، واكتفوا من العلل بالجمع بين الفرع والأصل بوصف جامع كيف كان، وأخرجوا المعترض إلى إفسادِهِ بالنقض، أو الفرق، أو المعارضة، لأن إضافة وصفٍ آخر من الأصل إلى ما جعله علّة الأصل، وإبداء ذلك في معرض قطع الجمع، أهونُ من تكليفِ إقامة الدليل على كونه مغلّباً على الظن، فإن ذلك يفتح طريق النظر في أوصاف الأصل. والمطالبةُ تحسِم سبيلَ النظر، وتُرْهِق إلى ما لا سبيل فيه إلى إرهاق الخصم وإفحامه. والجَدَلُ شريعةٌ وضعها الجدليون، فليضعوها على وجهٍ هو أقرب إلى الانتفاع.

فإن قيل: وضْعُها كذلك يفتح باب الطّرديّات المستقبحة، وذلك أيضاً شنيع.

قلنا: الطّرد الشنيع يمكن إفساده على الفور بطريقٍ أقرب من المطالبة، فإنه إذا عللَ الأصل بوصف مطّرد يشمل الأصل والفرع، فيعارَضُ بوصف مطّردٍ يخص الأصل ولا يشمل الفرع، فيكون ذلك معارضة الفاسِدِ بالفاسدِ، وهو مُسْكِتٌ معْلوم[١] على الفور.

والاصطلاحُ عليه ـ كما فعله قدماء الأصحاب ـ أولى، بل لا سبيل إلى الاصطلاح على غيره لمن يقول بالشبه.

فإن لم يُستحسَن هذا الاصطلاح فليقع الاصطلاح على أن يَسْبُرَ المعلّل أوصاف الأصل، ويقول: لا بدّ للحكم من مناطٍ وعلامةٍ ضابطةٍ، ولا علّة ولا مناط إلا كذا وكذا. وما ذكرتُهُ أولى من غيره، أو: ما عدا ما ذكرته فهو منقوض وباطل. فلا يبقى عليه سؤال إلا أن يقول: مناط الحكم في محل النص: الاسمُ، أو المعنى الذي يخصّ المحل، كقوله: الحكم في البر معلوم باسم البر، فلا حاجة إلى علامة أخرى، وفي الدراهم والدنانير معلوم بالنقدية التي تخصها. أو يقول: مناط الحكم وصف آخر لا أذكره، ولا يلزمني أن أذكره، وعليك تصحيحُ علّة نفسك.

وهذا الثاني مجادلة محرّمة محظورة، إذ يقال له: إن لم يظهر لك إلا ما ظهر لي لزمك ما لزمني بحكم استفراغ الوُسْع في السبر، وإن ظهر لك شيء آخر يلزمكَ التنبيهُ عليه بذكره حتى أنظر فيه فأُفسِدَه، أو أرجّح علّتي على علّتك.

فإن قال: هو اسمُ البر، أو النقديّة، فلذلك صحيح مقبول.

وعلى المعلّل أن يفسد ما ذكره، بأن يقول: ليس المناط اسمَ البر، بدليل أنه إذا صار دقيقاً أو عجيناً أو خبزاً دام حكمُ الربا مع زوال اسم البُرّ، فدلّ أن علامة

(١) في بعض النسخ: مُغَلْصِمٌ وهو: العظمة الناتئة من الحلق انظر لسان العرب (١٢/ ٤٤١).

الحكم أمر تشترك فيه هذه الأحوال، من طعم أو قوت أو كيل. والقوتُ لا يشهدُ له الملح، فالطعم الذي يشهد له الملح أولى. والكيل لا ينبئ عن معنى يشعر بتضمن المصالح، بخلاف الطعم.

فهكذا نأخذ في الترجيح، ونتجاذب أطراف الكلام.

فإذاً الطريق إما اصطلاح القدماء، وإما الاكتفاء بالسبر، وإما إبطال القول بالشبه رأساً، والاكتفاءُ بالمؤثّر الذي دلّ النصُّ أو الإجماع أو السَّبرُ القاطع على كونه مناطاً للحكم. ويلزم منه أيضاً تركُ المناسب وإن كان ملائماً، فكيف إذا كان غريباً، فإن للخصم أن يقول: إنما غَلَبَ على ظنك مناسَبتُه من حيث لم تطلع على مناسب أظهرَ وأشدَّ إخالةً مما اطّلعت عليه، وما أنت إلا كمن رأى إنساناً أعطى فقيراً شيئاً، فظن أنه أعطاه لفقره، لأنه لم يطلع على أنه ابنه، ولو اطّلع لم يظنَّ ما ظنه؛ وكمن رأى مَلِكاً قتل جاسوساً، فظن أنه قتله لذلك، ولم يعلم أنه دَخَلَ على حريمه وفجر بأهله. ولو علم لما ظن ذلك الظنَّ.

فإن قُبِلَ من المتمسّك بالمناسب أن يقول: هذا ظني بحسب سبْري وجهدي واستفراغ وسعي، فليقْبَل ذلك من المشبِّه، بل من الطارد. ولْيُلْزَمْ ابداءَ ما هو أظهر منه حتى يمحق ظنه:

هذا تحقيق قياس الشبه وتمثيله ودليله. أما تفصيلُ المذاهب فيه ونقلُ الأقاويل المختلفة في تفهيمه، فقد آثرتُ الإعراضَ عنه لقلّة فائدته، فمن عرف ما ذكرناه لم يَخْفَ عليه غور ما سواه. ومن طَلَبَ الحقّ من أقاويل الناس دارَ رأسُه وحارَ عقله. وقد استقصيتُ ذلك في «**تهذيب الأصول**».

الطرف الثاني

في بيان التدريج في منازل هذه الأقيسة من أعلاها إلى أدناها

وأدناها الطّردُ الذي ينبغي أن يُنْكِرَهُ كلّ قائلٍ بالقياس. وأعلاها ما في معنى الأصل الذي ينبغي أن يُقِرّ به كلّ منكر للقياس.

وبيانه: أن القياسَ أربعة أنواع: المؤثّر، ثم المناسب، ثم الشبه، ثم الطّرد. والمؤثّر يعرف كونه مؤثّراً بنص أو إجماع أو سبر حاصر.

وأعلاها المؤثّر، وهو ما ظهر تأثيرُهُ في الحكم، أي الذي عُرِفَ إضافة الحكم إليه وجَعْلُه مناطاً.

وهو باعتبار النظر إلى عين العلّة وجنسها، وعين الحكم وجنسه، أربعة: لأنه إما أن يظهر تأثير عَيْنه في عين ذلك الحكم، أو تأثير عينه في جنس ذلك الحكم، أو تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم، أو تأثير جنسه في عين ذلك الحكم.

فإن ظهرَ تأثير عينه في عين ذلك الحكم، فهو الذي يقال له إنه في معنى الأصل، وهو المقطوع به الذي ربّما يعترف به منكرو القياس، إذ لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلا تعدد المحل، فإنه إذا ظهر أن عين السكر أثّر في تحريم عين الشرب في الخمر، فالنبيذ ملحق به قطعاً. وإذا ظهر أن علّة الربا في التمر الطعم، فالزبيب ملحق به قطعاً، إذ لا يبقى إلا اختلاف عَدَدِ الأشخاص التي هي مجاري المعنى، ويكون ذلك كظهور أثر الوقاع في إيجاب الكفارة على الأعرابي، إذ يكون الهندي والتركي في معناه.

الثاني في المرتبة: أن يظهر تأثير عينه في جنس ذلك الحكم لا في عينه، كتأثير أخوّة الأب والأم في التقديم في الميراث، فيقاس عليه ولاية النكاح، فإن الولاية ليست عينَ الميراث، لكن بينهما مجانسة في الحقيقة، فإن هذا حقّ، وذلك حق.

فهذا دون الأول، لأن المفارقة بين جنس وجنسٍ غيرُ بعيد، بخلاف المفارقة بين محل ومحل، لا يفترقان أصلاً فيما يتوهم أن له مدخلاً في التأثير.

الثالث في المرتبة: أن يؤثّر جنسه في عين ذلك الحكم، كإسقاط قضاء الصلاة عن الحائض تعليلاً بالحرج والمشقة، فإنه ظهرَ تأثيرُ جنس الحَرَج في إسقاط قضاء الصلاة كتأثير مشقة السفر في إسقاط قضاء الركعتين الساقطَتين بالقصر. وهذا هو الذي خصَّصْنَاه باسم «الملائِم» وخصصنا اسم «المؤثّر» بما ظهر تأثير عينه في عين الحكم.

الرابع في المرتبة: ما ظهر تأثير جنسِهِ في جنس ذلك الحكم، وهو الذي سميناه «المُنَاسِبَ الغريب» لأن الجنس الأعمّ للمعاني كونها مصلحةً، والمناسِب مصلحة. وقد ظهر أَثَرُ المصالح في الأحكام، إذ عُهِدَ من الشرع الالتفات إلى المصالح.

فلأجل هذا الاستمداد العامّ من ملاحظة الشرع جنسَ المصالح اقتضىٰ ظهورُ المناسبة تحريكَ الظن.

ولأجل شمِّهِ من الالتفات إلى عادة الشرع أيضاً أفادَ الشَّبَهُ الظن، لأنه عبارة عن أنواع من الصفات عُهِدَ من الشرع ضبطُ الأحكام بجنسها، ككون الصيام فرضاً، في مسألة التبييت، وككون الطهارة تعبُّداً موجِبُها في غير محلٍّ موجَبِها، وكون

الواجب بدلَ الجناية على الآدمي في مسألة ضرب القليل على العاقلة، بخلاف بناء القنطرة على الماء، وأمثاله من الصفات، فإن الشرع لم يلتفت إلى جنسه. والمألوفُ من عادةِ الشرع هو الذي يعرِّف مقاصد الشرع. والعادة تارةً تثبت في جنس، وتارة تثبت في عين.

ثم للجنسية أيضاً مراتب بعضها أعمّ من بعض، وبعضها أخصُّ وإلى العين أقرب: فإن أعمّ أوصاف الأحكام كونه حُكْماً، ثم ينقسم إلى تحريم وإيجابٍ وندبٍ وكراهة. والواجبُ مثلاً ينقسم إلى عبادةٍ وغير عبادة. والعبادةُ تنقسم إلى صلاة وغير صلاة. والصلاة تنقسم إلى فرض ونفل. وما ظهر تأثيرُهُ في الفرض أخصُّ مما ظهر تأثيره في الصلاة. وما ظهر تأثيره في الصلاة أخص مما ظهر تأثيره في العبادة. وما ظهر تأثيره في العبادة أخص مما ظهر في جنس الواجبات. وما ظهر في جنس الواجبات أخص مما ظهر في جنس الأحكام.

وكذلك في جانب المعنى: أعمُّ أوصافه أو يكون وصفاً تناط الأحكام بجنسه، حتى يدخل فيه الأشباه، وأخص منه كونُهُ مصلحةً حتى يدخل فيه المناسب، دون الشبه. وأخصُّ منه أن يكون مصلحةً خاصة، كالردع والزجر، أو معنى سدِّ الحاجات، أو معنى حفظ العقل بالاحتراز عن المسكرات. فليس كلُّ جنسٍ على مرتبة واحدة.

فالأشباهُ أضعفها، لأنها لا تعتضد بالعادة المألوفة إلا من حيث إنه من جنس الأوصاف التي قد يضبط الشرع الأحكام بها.

وأقواها المؤثّر الذي ظهر أثر عينه في عين الحكم، فإن قياس الثيّب الصغيرة على البكر الصغيرة في ولاية التزويج ربّما كان أقرب من بعض الوجوه من قياسه على ولاية المال، فإن الصغر إن أثّر في ولاية المال فولايةُ البُضع جنس آخر، فإذا ظهر أثره في حق الابن الصغير في نفس ولاية النكاح ربّما كانَ أقرب من بعض الوجوه من قياسه على ولاية المال. فقد عرفت بهذا أن الظنّ ليس يتحرّك، والنفس ليست تميل، إلا بالالتفات إلى عادة الشرع في التفات الشرع إلى عين ذلك المعنى أو جنسه، في عين ذلك الحكم أو جنسه؛ وأن للجنسيّة درجاتٍ متفاوتةً في القرب والبعد لا تنحصر. فلأجل ذلك تتفاوتُ درجات الظنّ.

والأعلى مقدّم على الأسفل. والأقربُ مقدّم على الأبعد في الجنسيّة. ولكلّ مسألةٍ ذوقٌ مفرد ينظر فيه المجتهد. ومن حاول حصر هذه الأجناس في عددٍ وضبطٍ فقد كلَّفَ نفسه شططاً لا تتسع له قوة البشر. وما ذكرناه هو النهاية في الإشارة إلى الأجناس ومراتبها. وفيه مقنع وكفاية.

تنبيه آخر على خواص هذه الأقيسة

[التعليل بوصفين مؤثّرين، أو مناسبين أو شبهين]:

اعلم أن المؤثّر من خاصيّتِهِ أن يستغني عن السبر والحصر، فلا يحتاج إلى نفي ما عداه، لأنه لو ظهر في الأصل مؤثّر آخر لم يضرّ، بل يجب التعليل بهما. فإن الحيضَ والردَّةَ والعدّةَ قد تجتمع على امرأة، ويعلل تحريم الوطء بالجميع، لأنه قد ظهر تأثيرُ كلّ واحد على الانفراد بإضافة الشرع التحريم إليه.

أمّا المناسب فلم يثبت إلا بشهادةِ المناسبةِ، وإثباتِ الحكم على وفقها. فإذا ظهرت مناسبَةٌ أخرى انمحَقتِ الشهادة الأولى، كما في إِعطاء الفقير القريب، فإنا لا ندري أنه أُعْطِيَ للفقر، أو للقرابة، أو لمجموع الأمرين. فلا يتم نَظَرُ المجتهد في التعليل بالمناسب ما لم يعتقد نفي مناسبٍ آخر أقوى منه، ولم يتوصّلْ بالسبر إليه. أما المناظِرُ فينبغي أن يكتفىٰ منه بإظهار المناسبةِ، ولا يطالب بالسبر، لأن المناسبة تحرّك الظنَّ إلّا في حق من اطّلع على مناسبٍ آخَرَ فيلزم المعترضَ إظهارُهُ إن اطّلع عليه. وإلا فليعترض بطريق آخر.

فهذا فرقُ ما بين المناسب والمؤثّر.

وأما الشبَهُ فمن خاصيته أنه يحتاج إلى نوع ضرورة في استنباط مناط الحكم. فإن لم تكن ضرورةٌ فقد ذهب ذاهبون إلى أنه لا يجوز اعتباره. وليس هذا بعيداً عندي في أكثر المواضع، فإنه إذا أمكن قصر الحكم على المحلّ، وكان المحلُّ المنصوص عليه معرَّفاً بوصف مضبوط، فأيُّ حاجة إلى طلبِ ضابطٍ آخر ليس بمناسبٍ؟!

فكان تمام النظر في الشبه بأن يقال: لا بدّ من علامة، ولا علامةَ أولى من هذا، فإذاً هو العلامة، كما تقول: الربا جارٍ في الدقيق والعجين، فلم ينضبطْ باسم البر، فلا بدّ من ضابط، ولا ضابطَ أولى من الطعم. والضربُ على العاقلةِ وردَ في النفس والطرف، وفارق المالَ، فلا بدَّ من ضابط، ولا ضابط إلا أنه بدل الجنايةِ على الآدميّ، وهذا يجري في القليل. والتطوّع يستغني عن التبييت، والقضاء لا يستغني، والأداء دائر بينهما، ولا بدّ من فاصِلٍ للقسمين، والفرضية أوْلى الفواصل.

وهذا بخلاف المناسب، فإنه يجذب الظن ويحرّكه وإن لم يكن إلى طلب العلّة ضرورة.

فإن قيل: فإذا تُحقِّقَتِ الضرورةُ حتى جاز أن يقال: لا بدّ من علامة، وتمّ السبرُ حتى لم تظهر علامة إلا الطّردُ المحضُ الذي لا يوهم، جاز القياس به أيضاً، فأَيَّةُ خاصية تبقى للشَّبه، وإيهام الاشتمال على مُخِيل؟!

قلنا: لهذا السؤال قال قائلون: لا تشترطُ هذه الضرورةُ في الشبه، كما في المناسب. فإن شرطناه فيكاد لا يبقى بين الشبه والطّرد من حيث الذات فرق، لكن من حيث الإضافةُ إلى القرب والبعد. فإن جعلنا الطّردَ عبارة عما بَعُدَ عن ذات الشيء، كبناءِ القنطرة، فيُقضى بادي الرأي ببطلانه لأنه يظهر سواه على البديهة صفات هي أحْرى بتضمن المصلحة منه، فيكون فَسَادُه لظهور ما هو أقرب منه، لا لذاته.

وعلى الجملة: فمهما ظهر الأقرب والأخصُّ انمَحَقَ الظنُّ الحاصل بالأبعد. وقد يكون ظهورُ الأقرب بديهيّاً لا يحتاج إلى تأمل، فيصير بطلانُ الأبعد بديهيّاً. فيظن أنه لذاته، وإنما هو لانمحاق الظن به من حيث وُجِدَ ما هو أقرب.

وقد بيّنّا أن ضبط هذا الجنس بالضوابط الكلية عسير. بل للمجتهد في كلّ مسألة ذوق يختص بها، فليُفَوَّضْ ذلك إلى رأي المجتهد. وإنما القدر الذي قطعنا به في إبطال الطّرد أن مجرد كون الحكم مع الوصف لا يُحرِّك الظنّ للتعليل به ما لم يستمدّ من شَمَّةِ إخالةٍ أو مناسبةٍ أو إيهام مناسبة أو سبرٍ وحصْر، مع ضرورة طَلَبِ مناط. وقد ينطوي الذهن على معنى تلك الضرورة والسبر، وإن لم يَشْعُرْ صاحبه بشعور نفسه به. فإن الشعور بالشيء غير الشعور بالشعور، فلو قُدِّر تجرّده عن هذا الشعور لم يحرّك ظنَّ عاقلٍ أصلاً.

الطرف الثالث

في بيان ما يُظَنُّ أنه من الشبه المختلف فيه وليس منه

وهي ثلاثة أقسام:

[القسم] الأول: ما عُرِفَ فيه مناطُ الحكم قطعاً، وافتقر إلى تحقيق المناط.

مثاله طلب الشَّبَهِ في جزاء الصيد. وبه فَسَّر بعض الأصوليين الشَّبه.

وهو خطأ، لأن صحَّة ذلك مقطوعٌ به، لأنه قال تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]، فعلم أن المطلوب هو المثل، وليسَ في النَّعَم ما يماثل الصيد من كلّ وجه، فعلم أن المراد به الأشبه الأمثل، فوجب طَلبه، كما أوجب الشرع مهر المثل، وقيمة المثل، وكفاية المثل في الأقارب. ولا سبيل إلا المقايسة بينها وبين نساء العشيرة، وبين شخصِ القريب المكفيّ في السن والحال والشخص وبين سائر الأشخاص، لتُعْرَف به الكفاية. فذلك مقطوع به، فكيف يمثّل به الشبه المختلف فيه الذي يصعب الدليل على إثباته؟!

القسم الثاني: ما عرف منه مناط الحكم، ثم اجتمع مناطان متعارضان في موضع واحد. فيجب ترجيحُ أحد المناطين ضرورةً. فلا يكون ذلك من الشبه.

مثاله أنّ بدلَ المال غيرُ مقدّر، وبدل النفس مقدّر. والعبدُ نفسٌ كالحر، ومال كالفَرَس. فإما أن يقدَّر بدلُه، أو لا يقدَّر. فتارةً يشبّه بالفرس، وتارة بالحر. وذلك يظهر في ترجيح أحد المعنيين على الآخر. وقد ظهر كون المعنيين من مناط الحكم. وإنما المشكل من الشبه جعلُ الوصف الذي لا يناسب مناطاً، مع أن الحكم لم يُضَفْ إليه. وههنا بالاتفاق: الحكم ينضاف إلى هذين المناطين.

القسم الثالث: ما لم يوجد فيه كلّ مناطٍ على الكمال، لكن تركّبت الواقعة من مناطين، وليس يتمحض أحدهما، فيحكمُ فيه بالأغلب.

مثاله: أن اللعان مركب من الشهادة واليمين. وليس بيمين محض، لأن يمين المدّعي لا تقبل، والملاعن مدَّع. وليس بشهادةٍ، لأن الشاهد يشهد لغيره، وهو إنما يشهد لنفسه. وفي اللعان لفَظ اليمين والشهادة. فإذا كان العبدُ من أهل اليمين لا من أهل الشهادة، وترددنا في أنه هل هو من أهل اللعان، وبان لنا غلبة إحدى الشائبتين، فلا ينبغي أن يختلف في أن الحكم بها واجب، وليس من الشبه المختلف فيه.

وكذلك الظِّهارُ: لفظ محرَّمٌ وهو كلمة زور، فيدور بين القذفِ والطلاق. وزكاةُ الفطر، تتردد بين المؤنة والقُربة. والكفارة، تتردد بين العبادة والعقوبة، وفيها شائبة منهما. فإذا تناقَضَ حكم الشائبتين، ولا يمكن إخلاء الواقعة عن أحد الحكمين، وظهر دليلٌ على غلبة إحدى الشائبتين، ولم يظهر معنى مناسبٌ في أحد الطرفين، فينبغي أن يحكم بالأغلب الأشبه.

وهذا أشبهُ هذه الأقسام الثلاثة بمأخذ الشبه. فإنا نظن أن العبد ممنوعٌ من الشهادة لسرٍّ فيه ومصلحة، وممكَّنٌ من اليمين لمصلحة، وأشكل الأمر في اللعان، وبان أن إحدى الشائبتين أغلب، فيكون الأغلب على ظنِّنا بقاء تلك المصلحة المودعة تحت المعنى الأغلب.

فإن قيل: وبم يعلم غلبة أحد المعنيين؟

قلنا: تارةً بالبحث عن حقيقة الذات، وتارة بالأحكام وكثرتها، وتارة بقوة بعض الأحكام، وخاصّيته في الدلالة. وهو مجال نظر المجتهدين، وإنما يتولى بيانَهُ الفقيه دون الأصولي.

والغرض أنه إذا سُلِّم أن أحد المناطين أغلبُ وجب الاعتراف بالحكم

بموجَبِه، لأنه إما أن يُخْلَىٰ عن أحد الحكمين المتناقضين، وهو محال، أو يحكم بالمغلوب، أو بالغالب. فيتعيّن الحكم بالغالب. فكيف يلحق هذا بالشَّبَهِ المشكل المختلَف فيه؟

نعم: لو دار الفرع بين أصلين، وأشبه أحدَهما في وصف ليس مناطاً، وأشبه الآخر في وصفين ليسا مناطين، فهذا من قبيل الحكم بالشبه، والإلحاق بالأشبه.

والأمر فيه إلى المجتهد: فإن غلب على ظنه أن المشاركة في الوصفين توهم المشاركة في المصلحة المجهولة عنده التي هي مناط الحكم عند اللَّه تعالى، وكان ذلك أغلبَ في نفسه من مشاركة الأصل الآخر الذي لم يشبهه إلا في صفة واحدة، فَحَكَمَ هنا بظنِّه، فهذا من قبيل الحُكْم بالشبه.

أمّا كلُّ وصفٍ ظهر كونه مناطاً للحكم، فاتباعه من قبيل قياس العلّة، لا من قبيل قياس الشبه.

هذا ما أردنا ذكرَهُ في قياس الشبه.

وكان القول فيه من تتمة الباب الثاني، لأنه نظر في طريق إثبات علّة الأصل. لكنّا أفردناه ببابٍ لكيلا يطول الكلام في الباب الأول.

وإذا فرغنا من طريق إثبات العلل فلا بدّ من بيان أركان القياس وشروطه بعد ذلك.

الباب الرابع

في أركان القياس وشروط كلّ ركن

وأركانه أربعة: الأصل، والفرع، والعلّة، والحكم. فلنميّز القول في شرط كلّ ركن ليكون أقرب إلى الضبط.

الركن الأول: وهو الأصل:

وله شروط ثمانية:

الشرط الأول: أن يكون حكم الأصل ثابتاً. فإنه إن أمكن توجيه المنع عليه لم ينتفع به الناظِر ولا المُناظر قبل إقامة الدليل على ثبوته.

الثاني: أن يكون الحكم ثابتاً بطريق سمعي شرعي، إذ ما ثبت بطريق عقليٍّ أو لغويّ لم يكن حكماً شرعياً. والحكم اللغوي والعقلي لا يثبت قياساً عندنا، كما ذكرناه في كتاب «**أساس القياس**».

الثالث: أن يكون الطريق الذي به عُرِفَ كون المستنبطِ من الأصل علّةً سمعاً، لأَنَّ كون الوصف علّة الحكم الشرعيِّ وضعٌ شرعي.

الرابع: أن لا يكون الأصل فرعاً لأصل آخر، بل يكون ثبوتُ الحكم فيه بنص أو إجماع، فلا معنى لقياس الذرة على الأرز، ثم قياس الأرز على البر، لأن الوصف الجامع إن كان موجوداً في الأصل الأول، كالطعم مثلاً، فتطويل الطريق عبث، إذ ليست الذرة بأن تجعل فرعاً للأرز أولى من عكسه. وإن لم يكن موجوداً في الأصل فَبِمَ يُعرف كون الجامع علّة؟ وإنما يعرف كون الشبه والمناسب علةً بشهادةِ الحكم وإثباتِهِ على وَفْقِ المعنى، فإذا لم يكن الحكم منصوصاً عليه، أو مجمعاً عليه، لم يصلح لأن يستدلّ به على ملاحظة المعنى المقرون به، لأن ذلك يؤدّي في قياس الشَّبَهِ إلى أن يشبَّه بالفرع الثالث رابعٌ، وبالرابع خامسٌ، فينتهي الأخير إلى حدٍّ لا يشبه الأول، كما لو التقطَ حصاةً وطلب ما يشبهها، ثم طلب ما يشبه الثانية، ثم طلب ما يشبه الثالثة ثم ينتهي بالآخرة إلى أن لا يُشْبِهَ العاشرُ الأوّل، لأن الفروق الدقيقة تجتمع، فتظهر المفارقة.

فإن قيل: فأيّ فائدة لفرض المناظر الكلامَ في بعض الصور؟

قلنا : للفرض محلان :

أحدهما : أن يعم السائل بسؤاله جملةً من الصور ، فيخصِّص المناظر بعض الصور ، إذ يساعدُهُ فيه خبرٌ أو دليل خاص ، أو يندفع فيه بعضُ شبه الخصم .

الثاني : أن تبني فرعاً من فرع آخر ، وهو ممتنع على الناظر المجتهد لما ذكرناه .

أما قبوله من المناظر فإنه ينبني على اصطلاح الجدليين ، فالجدل شريعةٌ وضعها المتناظرون ، ونَظَرُنَا في المجتهد ، وهو لا ينتفع بذلك .

وموافقة الخصم على الفرع لا تنفع ، ولا تجعله أصلاً ، إذ الخطأ ممكن على الخصمين ، إلا أن يكون ذلك إجماعاً مطلقاً فيصير أصلاً مستقلاً .

الخامس : أن يكون دليلُ إثبات العلّة في الأصل مخصوصاً بالأصل ، لا يعمُّ الفرع . مثاله : أنه لو قال : السفرجلُ مطعومٌ ، فيجري فيه الربا ، قياساً على البر . ثم استدل على إثبات كون الطعم علّة بقوله عليه السلام : « **لا تبيعوا الطعامَ بالطعام** »[1] ؛ أو قال : فَضَل القاتلُ القتيلَ بفضيلة الإسلام ، فلا يقتلُ به ، كما لو قتل المسلمُ المعاهَد ، ثم استند في إثبات علته إلى قوله ﷺ : « **لا يُقْتَلُ مؤمنٌ بكافر** »[2] فهذا قياس منصوص على منصوص ، وهو كقياس البر على الشعير ، والدراهم على الدنانير .

السادس : قال عثمان البتّي[3] : شرط الأصل أن يقوم دليلٌ بجواز القياس عليه . وقال قوم : بل أن يقوم دليلٌ على وجوب تعليله .

وهذا كلام مختلّ لا أصل له ، فإن الصحابةَ حيث قاسوا لفظ الحرام على الظهارِ أو الطلاق أو اليمين ، لم يقم دليل عندهم على وجوب تعليلٍ أو جوازِه . لكن الحقُّ أنه إِن انقدح فيه معنى مُخيلٌ غَلَبَ على الظن اتباعُهُ وتُرِكَ الالتفاتُ إلى المحل الخاص ؛ وإن كان الوصف من قبيل الشَّبَهِ ، كالطعم الذي لا يناسب ، فيحتمل أن يقال : لولا ضرورةُ جريان الربا في الدقيق والعجين ، وامتناع ضبطِ الحكم باسم البر ، لما وجب استنباط الطعم . فهذا له وجه ، وقد ذكرناه . وإن لم يرد به هذا فلا وجه له .

السابع : أن لا يتغيّر حكم الأصل بالتعليل . ومعناه ما ذكرناه من أن العلّة إذا

---

(١) سبق تخريجه ص (١٦٣) .

(٢) سبق تخريجه ص (١٣٩) .

(٣) عثمان بن مسلم البتي البصري ، أبو عمرو ، نسبة إلى البتوت وهو الكساء ، روى عن أنس والشعبي ، كان مشهوراً بسداد الرأي والفقه . انظر التهذيب (٧/ ١٥٤) .

عكَّرتْ على الأصل بالتخصيص فلا تقبل، كما ذكرناه في كتاب التأويل في مسألة الإبدال. وقد بيّنَّا أن المعنى إن كان سابقاً إلى الفهم جاز أن يكون قرينةً مخصصة للعموم. أما المستنبَطُ بالتأمّل ففيه نظر.

الثامن: أن لا يكون الأصل معدولاً به عن سنن القياس، فإن الخارج عن القياس لا يقاسُ عليه غيره.

وهذا مما أُطْلِقَ ويحتاج إلى تفصيل فنقول:

[قاعدة: الخارج عن القياس لا يقاس عليه]:

وقد اشتهر في ألسنة الفقهاء أن «الخارج عن القياس لا يقاس عليه غيره».

ويطلق اسم الخارج عن القياس على أربعة أقسامٍ مختلفة:

فإن ذلك يطلق تارة على ما استثني من قاعدة عامة.

وتارة على ما استُفتِح ابتداء من قاعدة مفردةٍ بنفسها لم تقطع من أصل سابق.

وكلُّ واحد من المستثنى والمستفتَح ينقسم إلى ما يعقل معناه، وإلى ما لا يعقل معناه. فهي أربعة أقسام:

الأول: [الخصائص]:

ما استثني عن قاعدة عامة وخُصِّص بالحكم، ولا يعقل معنى التخصيص؛ فلا يقاس عليه غيره، لأنه فُهِمَ ثبوت الحكم في محله على الخصوص، وفي القياس إبطالُ الخصوصِ المعلوم بالنصّ ولا سبيل إلى إبطال النص بالقياس.

بيانُه: ما فُهم من تخصيص النبي عليه السلام واستثنائه في تسع نسوة، وفي نكاح امرأة على سبيل الهبة من غير مهر، وفي تخصيصه بصفيّ المغنم، وما ثبت من تخصيصِه خزيمةَ بقبولِ شهادته وحده، وتخصيصه أبا بُرْدَةَ في العناق[١] أنها تجزي عنه في الضحية. فهذا لا يقاس عليه، لأنه لم يَرِدْ ورودَ النسخ للقاعدة السابقة، بل ورودَ الاستثناء مع إبقاء القاعدة، فكيف يقاس عليه؟!

وكونه خاصّيّة لمن ورد في حقّه: تارةً يُعْلَمُ، وتارة يُظَنّ: فالمظنون كاختصاصِ قوله: «**لا تخمّروا رأسَهُ، ولا تقرّبوه طيباً، فإنه يُحْشَرُ يوم القيامة ملبّياً**»[٢]، وقوله في شهداء أحد: «**زمِّلوهم بكلومهم ودمائهم**»[٣] فقال أبو حنيفة: لا ترفع به

---

(١) أنثى الماعز. انظر لسان العرب (١٠/ ٣٧٥).

(٢) سبق تخريجه ص (١٠٩).

(٣) سبق تخريجه ص (١١٠).

قاعدة الغسل في حق المحرمين والشهداء، لأن اللفظَ خاص، ويحتمل أن يكون الحكم خاصّاً، لاطِّلاعه عليه السلام على إخلاصهم في العبادة، ونحن لا نطّلع على موت غيرهم على الإسلام، فضلاً عن موتهم على الإحرام والشهادة[١].

ولما قال للأعرابي الذي واقع أهله في نهار رمضان: «**تصدّق به على أهل بيتك**»[٢] ولم يقرّ الكفارة في ذمته عند عجزه، وجعل الشَّبَقَ عجزاً عن الصوم، قال أكثر العلماء: هو خاصيّتهُ؛ وقال صاحب «**التقريب**»[٣]: يلتحق به من يساويه في الشبق والعجز.

ومن جعله خاصية استند فيه إلى أن لو فُتِح هذا الباب فيلزم مثلُه في كفارة المُظاهِر وسائر الكفارات. ونصُّ القرآن دليل على أنهم لا ينفكُّونَ عن واجب، وإن اختلفت أحوالهم في العجز. فحمله على الخاصّية أهون من هدم القواعد المعلومة.

القسم الثاني: ما استثني عن قاعدة سابقة، ويتطرق إلى استثنائه معنىً. فهذا يقاس عليه كلّ مسألةٍ دارت بين المستثنى والمستبقى، وشاركَت المستثنى في علّة الاستثناء.

مثاله: استثناءُ العرايا، فإنه لم يرد ناسخاً لقاعدة الربا ولا هادماً لها، لكن استُثني للحاجة. فنقيس العنبَ على الرطب، لأنا نراه في معناه.

وكذلك: إيجابُ صاع من تمر في لبن المصرّاة لم يَرِدْ هادماً لضمان المثليات بالمثل، لكن لما اختلط اللبن الحادثُ بالكائن في الضرع عند البيع، ولا سبيل إلى التمييز، ولا إلى معرفة القدر، وكان متعلقاً بمطعوم يقرُبُ الأمر فيه، خلّص الشارع المتبايعين من ورطة الجهل بالتقدير بصاع من تمر. فلا جَرَمَ نقول: لو رَدَّ المصرّاةَ[٤] بعيب آخر، لا بعيب التصرية، فيضمنُ اللبنَ أيضاً بصاع. وهو نوع إلحاق، لكونه في معنى الأصل.

ولولا أنّا نشمُّ منه رائحة المعنى لم نتجاسر على الإلحاق. فإنه لما فرَّقَ في بول الصبيان بين الذكور والإناث، وقال: «**يغسل من بول الصبية، ويُرَشُّ على بول الغلام**»[٥] ولم ينقدح فيه معنى، لم يُقَسْ عليه الفرق في حق البهائم بين بول ذكورها وإناثها.

وكذلك حَكَمَ الشرع ببقاءِ صوم الناسي[٦]، على خلاف قياس المأمورات: قال

---

(١) فتح القدير (١/ ٤٧٦)، والبدائع (١/ ٧٧١).

(٢) سبق تخريجه ص (١٨٧).

(٣) لعله الباقلاني أو ابن السريج.

(٤) التي حقن لبنها انظر لسان العرب (٣/ ١٢٦).

(٥) سبق تخريجه ص (٢١٥).

(٦) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٦٨٢) رقم (١٨٣١)، و(٦/ ٢٤٥٥) رقم (٦٢٩٢)، وابن ماجه =

أبو حنيفة: لا نقيس عليهِ كلامَ الناسي في الصلاة، ولا أَكْلَ المُكْرَهِ، والمخطئ في المضمضة؛ ولكن قال: جماعُ الناسي في معناه، لأن الإفطار باب واحد.

والشافعي قال: الصوم من جملة المأمورات بمعناه إذ افتقَرَ إلى النية، والتَحَقَ بأركان العبادات، وهو من جملة المنهيّات في نفسه وحقيقتِهِ، إذ ليس فيه إلا تركٌ يتصوَّرُ من النائم جميعَ النهار، فإسقاطُ الشرع عهدةَ الناسي ترجيحٌ لنزوعه إلى المنهيات، فنقيسُ عليه كلامَ الناسي، ونقيس عليه المكرَهَ والمخطئ على قول.

القسم الثالث: القاعدة المستقلة المستفتحَةُ التي لا يعقل معناها، فلا يقاس عليها غَيرُها، لتعذر العلّة. فيسمّى خارجاً عن القياس تجوّزاً، إذ معناه أنه ليس مُنْقَاساً، لأنه لم يسبقْهُ عمومُ قياس ولا استثناء، حتى يسمّى المستثنى خارجاً عن القياس بعد دخوله فيه. ومثاله المقدّرات في أعداد الركعات، ونصبُ الزكوات، ومقاديرُ الحدود والكفارات، وجميعُ التحكّمات المبتدأة التي لا ينقدح فيها معنىً، فلا يقاسُ عليها غيرُها، لأنها لا تُعْقَل علّتُها.

القسم الرابع: في القواعد المبتدأة العديمة النظير: لا يقاس عليها، مع أنه يُعْقَل معناها، لأنه لا يوجد لها نظير خارج مما تناوله النص والإجماع.

والمانع من القياس فَقْدُ العلّة في غير المنصوص، فكأنّه معلَّلٌ بعلّةٍ قاصرة.

ومثاله: رُخَصُ السفر في القصر، والمسحُ على الخفين، ورخصةُ المضطر في أكل الميتة، وضربُ الدّية على العاقلة، وتعلُّق الأرش برقبة العبد، وإيجاب غُرَّةِ الجنين، والشفعةُ في العقار، وخاصيّةُ الإجارة، والنكاح، وحُكْمُ اللعان، والقسامة، وغير ذلك من نظائرها. فإن هذه القواعد متباينةُ المآخذ، فلا يجوز أن يقال: بعضها خارج عن قياس البعض. بل لكلّ واحدةٍ من هذه القواعد معنىً منفرد به، لا يوجد له نظير فيه. فليس البعض بأن يوضع أصلاً ويجعل الآخر خارجاً عن قياسه بأولى من عكسه. ولا يُنْظَرُ فيه إلى كثرة العدد وقلَّتِهِ.

وتحقيقُه: أنّا نعلم أنه إنما جُوِّزَ المسح على الخف لعُسْرِ النزع، ومسيسِ الحاجةِ إلى استصحابه. فلا نقيسُ عليه العمامة والقفازين وما لا يستر جميع القدم، لا لأنه خارج عن القياس، لكن لأنه لا يوجد ما يساويه في الحاجة، وعُسْرِ النزعِ، وعموم الوقوع.

وكذلك رخصةُ السفر: لا شكَّ في ثبوتها بالمشقّة، ولا يقاس عليها مشقّةٌ

= في السنن (١/ ٥٣٥) رقم (١٦٧٣)، وأبو داود في السنن (٢/ ٣١٥) رقم (٢٣٩٨)، والترمذي في الجامع الصحيح (٢/ ٢٤٧) رقم (٣٩٩).

أخرى، لأنها لا يشاركها غيرها في جملة معانيها ومصالحها، لأن المرض يُحْوجُ إلى الجمع لا إلى القصر، وقد يُقضى في حقّه بالردّ من القيام إلى القعود. ولمّا ساواه في حاجة الفطر سوّى الشرع بينهما.

وكذلك قولهم: تناوُلُ الميتةِ للمضطرّ رخصةٌ خارجة عن القياس، غلط، لأنه إن أريد به أن لا يقاس عليه غير المضطرّ فلأنه ليس في معناه. وإلا فلنقس الخمر على الميتة، والمكره على المضطرّ، فهو منقاس.

وكذلك بداءة الشرع بأيمان المدّعي في القسامة لشرف أمر الدم، ولخاصّيةٍ لا يوجد مثلها في غيره، ولأنه عديم النظير، فلا يقاس عليه. وأقرب شيء إليه البُضْعُ، وقد ورد تصديق المدّعي باللعان، على ما يليق به.

وكذلك ضربُ الدّيةِ على العاقلة: كان ذلك رسمَ الجاهلية، قرَّرَهُ الشرع لكثرة وقوع الخطأ، وشدّة الحاجة إلى ممارسة السلاح. ولا نظيرَ له في غير الدّية. وهذا مما يكثر.

فبهذا يعرف أن قول الفقهاء: تأقُّتُ الإجارةِ خارج عن قياس البيع والنكاح، خطأ، كقولهم: تأبُّدُ البيع والنكاح خارجٌ عن قياسِ الإجارة، وتأقُّتُ المساقاة خارج عن قياسِ تأبد القراض، بل تأبُّدُ القراض خارج عن قياسِ تأقّت المساقاة.

فإذاً هذه الأقسام الأربعة لا بدّ من فهمها. وبفهم تَبَايُنِها يحصل الوقوف على سرّ هذا الأصل.

الركن الثاني للقياس: الفرع:

وله خمسة شروط:

الشرط الأول: أن تكون علّةُ الأصل موجودة في الفرع. فإنَّ تعدِّيَ الحكم فرع تعدّي العلّة. فإن كان وجودها في الفرع غيرَ مقطوع به لكنه مظنون، صح الحكم.

وقال قوم: لا يجوز ذلك، لأن مشاركتَه للأصل في العلّة لم تُعْلَم، وإنما المعلوم بالقياس أن الحكم يتبع العلّة، ولا يقتصِر على المحل. أما إذا وقع الشك في العلّة فلا يلحق.

وهذا ضعيف، لأنه إذا ثبت أن النجاسة هي علّة بطلان البيع في جلد الميتة، قسنا عليه الكلب، إذ ثبت عندنا نجاسةُ الكلب بدليل مظنون. وكذلك قد يكون علّةُ الكفارة العصيانَ. ويدرَكُ تحقيقُهُ في بعض الصور بدليل ظني. فإذا ثبتَ التحقَ بالأصل. وكذلك الماءُ الكثير إذا تغيّر بالنجاسة، فطُرِحَ فيه التراب، فإن كان التراب ساتراً كالزعفران لم تزل النجاسة، وإن كان مبطلاً كهبوب الريح وطول المدّة، زالت النجاسة. وربما يعرف ذلك بدليل ظني. فالظن كالعلم في هذه الأبواب.

الثاني: أن لا يتقدَّمَ الفَرعُ في الثبوت على الأصل. ومثاله قياسُ الوضوء على التيمم في النية، والتيمّم متأخر عن الوضوء.

وهذا فيه نظر، لأنه إذا كان بطريق الدلالة، فالدليل يجوز أن يتأخر عن المدلول. فإن حدوثَ العالَم دلَّ على الصانع القديم. وإن كان بطريق التعليل فلا يستقيم، لأن الحكم يحدث بحدوث العلّة، فكيف يتأخر عن المعلول؟

لكن يمكن العدول إلى طريق الاستدلال، فإن إثبات الشرع الحكم في التيمم على وفق العلّة، يشهد لكونه ملحوظاً بعين الاعتبار. وإن كان للعلّة دليلٌ آخر سوى التيمم فلا يكون التيمم وحده دليلاً لعلّة الوضوء السابق.

الثالث: أن لا يفارقَ حكمَ الأصل في جنسه، ولا في زيادة، ولا نقصان. فإن القياس عبارة عن تعديةِ حكم من محل إلى محل، فكيف يختلف بالتعدية؟ وليس من شكل القياس قول القائل: بلغَ رأسُ المال أقصى مراتب الأعيان، فلْيَبْلُغِ المسلَم فيه أقصى مراتب الديون، قياساً لأحد العوضين على الآخر؛ لأن هذا إلحاق فرع بأصل في إثبات خلاف حكمه.

الرابع: أن يكون الحكمُ في الفرع مما ثبتَتْ جملتُهُ بالنص، وإن لم يثبت تفصيلُه، وهذا ذكره أبو هاشم، وقال: لولا أن الشرع وردَ بميراث الجدِّ جملةً لما نَظَرتِ الصحابة في توريث الجد مع الإخوة.

وهذا فاسد، لأنهم قاسوا قوله: «أنت عليّ حرام» على الظهار والطلاق واليمين، ولم يكن قد ورد فيه حكم، لا على العموم ولا على الخصوص، بل الحكم إذا ثبت في الأصل بعلّةٍ تعدّى بتعدّي العلّة كيفما كان.

الخامس: أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه، فإنه إنما يطلب الحكم بقياس أصل آخر فيما لا نصّ فيه.

فإن قيل: لم قستم كفارةَ الظهار على كفارة القتل في الرقبة المؤمنة، والظهارُ أيضاً منصوص عليه، واسم الرقبة يشمل الكافرة؟

قلنا: اسم الرقبة ليس نصّاً في إجزاء الكافرة، لكنه ظاهر فيه، كما في المعيبة. وعلةُ اشتراط الإيمان في كفارة القتل عرَّفنا تخصيصَ عمومِ آيةِ الظهارِ، فخرج عن أن يكون إجزاءُ الكافرةِ منصوصاً عليه، فطلبنا حُكْمَهُ بالقياسَ لذلك.

الركن الثالث: الحكم:

وشرطه أن يكون حكماً شرعياً لم يتعبّد فيه بالعلم، وبيانه بمسائل:

مسألة: الحكم العقلي والاسم اللغويّ لا يثبت بالقياس:

فلا يجوز إثباتُ اسم الخمر للنبيذ، والزنا للّواط، والسّرقة للنَّبش، والخليط للجار، بالقياس، لأن العرب تسمّي الخل إذا حَمُضَ خلاًّ، لحموضته. ولا تجريه في كلّ حامض. وتسمّي الفرس أدْهَمَ، لسواده، ولا تجريه في كلّ أسود. وتسمِّي القَطْع في الأنف جدعاً ولا تطرده في غيره.

وهذه المسألة قد قدّمناها فلا نعيدها.

وكذلك لا يُعرَف كونُ المكرِهِ قاتلاً، والشاهد قاتلاً، والشريكِ قاتلاً، بالقياس. بل يُتَعرَّفُ حدُّ القتل بالبحث العقلي. وكذلك غاصبُ الماشية هل هو غاصبٌ للنَّتاج؟ والمستولي على العقار هل هو غاصب للغَلّة؟ فهذه مباحِثُ عقليةٌ تعرف بصناعة الجدل. نعم، يجوز أن يقال: ألحقَ الشرعُ الشريكَ بالمنفردِ بالقتل حكماً، فنقيسُ عليه الشريكَ في القطع. وأَلْحَقَ المكرِهَ بالقاتل، فنقيس عليه الشاهد، إذا رَجَعَ، وذلك إلحاقُ من ليس قاتلاً بالقاتل في الحكم.

مسألة: [ما تُعبِّد فيه بالعلم لا يجوز إثباته بالقياس]:

كمن يريد إثباتَ خبر الواحد بالقياس على قبول الشهادة. ولذلك أُورِدَ في مثالِ هذا الباب إثباتُ صلاةٍ سادسةٍ، أو صومِ شوّال، أنه لا يثبت بالقياس، لأن مثل هذه الأصول ينبغي أن تكون معلومة.

وهذا فيه نظر، إذ يمكن أن يقال: إن الوتر صلاةٌ سادسة، وقد وقع الخلاف في وجوبها، فَلِمَ يشترط أن تكون السادسةُ معلومةَ الوجوبِ على القطع؟ بل سببُ بطلان هذا القياس عِلْمُنا ببطلانه، لأنه لو وجب صوم شوّالٍ وصلاة سادسةٍ لكانت العادة تحيلُ أن لا يتواتر، أو لأنّا لا نجد أصلاً نقيسه عليه، فإنه لا يمكن قياسُ شوّالٍ على رمضان، إذ لم يثبت لنا أن وجوب صوم رمضان كان لأنه شهر من الشهور، أو وقت من الأوقات، أو لوصفٍ يشاركه فيه شوّال، حتى يقاس عليه.

مسألة: [النفي الأصلي هل يعرف بالقياس؟]

اختلفوا في النفي الأصليّ هل يعرف بالقياس. وأعني بالنفي الأصلي البقاءَ على ما كان قبلَ ورود الشرع.

والمختار أن يجري فيه قياسُ الدلالة لا قياس العلّة.

وقياسُ الدلالةِ أن يستدلَّ بانتفاء الحكم عن الشيء على انتفائه عن مثله،

ويكون ذلك ضمّ دليل إلى دليل. وإلا فهو باستصحابِ موجَبِ العقل النافي للأحكام قبل ورودِ الشرع مستغنٍ عن الاستدلال بالنظر.

أما قياس العلَّةِ فلا يجري، لأن الصلاة السادسة وصوم شوّالٍ انتفى وجوبُهما لأنه لا موجبَ لهما، كما كان قبل ورود الشرع. وليس ذلك حكماً حادثاً سمعيّاً حتى تطلبَ له علّةً شرعية، بل ليس ذلك من أحكام الشرع، بل هو نفي لحكم الشرع. ولا علّةَ له، إنما العلّةُ لما يتجدد. فحدوث العالم له سبب وهو إرادة الصانع، أما عدمه في الأزل فلم تكن له علّة، إذ لو أُحيلَ على إرادة اللَّه تعالى لوجب أن ينقلبَ موجوداً لو قدَّرْنا عدمَ المريد والإرادة، كما أن الإرادة لو قُدِّر انتفاؤها لانتفى وجودُ العالم في وقت حدوثه. فإذا لم يكن الانتفاءُ الأصليُّ حكماً شرعياً على التحقيق لم يثبت بعلّةٍ سمعيّة.

أما النفيُ الطارئُ، كبراءة الذمة عن الدين، فهو حكم شرعيٌّ يفتقر إلى علّة، فيجري فيه قياس العلّة.

مسألة: [إثبات أسباب الأحكام قياساً]:

كلّ حكم شرعي أمكن تعليله فالقياسُ جار فيه.

وحكم الشرع نوعان:

أحدهما: نفس الحكم.

والثاني: نصبُ أسبابِ الحكم. فللَّه تعالى في إيجاب الرجم والقطع على الزاني والسارق حكمان: **أحدهما**: إيجاب الرجم، **والآخر**: نصب الزّنا سبباً لوجوب الرجم. فيقال: وجب الرجم في الزنا لعلّة كذا، وتلك العلّة موجودة في اللواط، فنجعله سبباً وإن كان لا يسمّى زناً.

وأنكر أبو زيد الدّبوسي هذا النوع من التعليل، وقال: الحكمُ يتبع السبب، دون حكمةِ السبب. وإنما الحكمةُ ثمرةٌ وليست بعلّة، فلا يجوز أن يقال: جُعِلَ القتل سبباً للقصاص للزجر والردع، فينبغي أن يجب القصاص على شهود القصاص، لمسيس الحاجة إلى الزجر وإن لم يتحقق القتل.

وهذا فاسد.

والبرهان القاطع عليه أن هذا الحكم شرعيٌّ، أعني نصبَ الأسباب لإيجاب الأحكام. فيمكن أن تعقل علّته، ويمكن أن يتعدّى إلى سبب آخر. فإن اعترفوا بإمكان معرفة العلّة، وإمكان تعديته، ثم توقفوا عن التعدية، كانوا متحكمين بالفرق بين حكم وحكم، كمن يقول: يجري القياس في حكم الضمان لا في القصاص،

وفي البيع لا في النكاح. وإن ادّعوا الإحالة فمن أين عرفوا استحالته: أبضرورةٍ أو بنظر؟ ولا بدّ من بيانِه. كيف ونحن نبيّن إمكانَهُ بالأمثلة؟

فإن قيل: الإمكان مسلَّم في العقل، لكنه غير واقع، لأنه لا يلفى للأسباب علّةٌ مستقيمة تتعدّى.

فنقول: الآن قد ارتفع النزاع الأصولي، إذ لا ذاهب إلى تجويز القياس حيث لا تعقل العلّة، أو لا تعدّى. وهم قد ساعدوا على جواز القياس حيث أمكن معرفة العلّة وتعديتها، فارتفع الخلاف.

الجواب الثاني: هو أنّا نذكر إمكان القياس في الأسباب على منهجين:

المنهج الأول: ما لقَّبْنَاهُ بتنقيح مناط الحكم. فنقول: قياسُنا اللائطَ والنّباشَ على الزاني والسارق، مع الاعتراف بخروج النباش واللائط عن اسم الزاني والسارق، كقياسِكُم الأكلَ على الجماع في كفارة الفطر، مع أن الأكل لا يسمّى وِقاعاً. وقد قال الأعرابي: واقعتُ في نهار رمضان.

فإن قيل: ليس هذا قياساً، فإنا نعرف بالبحث أن الكفارة ليست كفارة الجماع، بل كفارة الإفطار.

قلنا: وكذلك نقول: ليس الحدُّ حدّ الزنا، بل حدُّ إيلاجِ الفرج في الفرج المحرّم قطعاً المشتهى طبعاً. والقطعُ قطعُ أخذ مالٍ مُحْرَزٍ لا شبهةَ للآخذ فيه.

فإن قيل: إنما القياس أن يقال: عُلِّق الحكمُ بالزّنا لعلّة كذا، وهي موجودة في غير الزنا. وعلِّقَت الكفارةُ بالوقاع لعلّة كذا، وهي موجودة في الأكل، كما يقال: أُثْبِتَ التحريمُ في الخمر لعلّة الشدّة، وهي موجودة في النبيذ. ونحن في الكفارة نبيّن أنه لم يثبت الحكم للجماع، ولم يتعلّق به، فنتعرّف محلَّ الحكم الوارد شرعاً أنه أين ورد، وكيف ورد. وليس هذا قياساً، فإن استمر لكم مثل هذا في اللائط والنباش فنحن لا ننازع فيه.

قلنا: فهذا الطريقُ جار لنا في اللائط والنباش بلا فرق، وهو نوعُ إلحاقٍ لغير المنصوص بالمنصوص بفهم العلّة التي هي مناط الحكم. فيرجِعُ النزاع إلى الاسم.

المنهج الثاني: هو أنا نقول: إذا انفتح بابُ المنهج الأول تعدّينا إلى اتّباع الحِكَم والتعليل بها، فإنا لسنا نعني بالحكمة إلا المصلحة المُخِيلَة المناسبةَ، كقولنا في قولَه عليه السلام: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»[1] أنه إنما جَعَل الغَضَبَ سبب المنع، لأنه يدهش العقل، ويمنع من استيفاء الفكر. وذلك موجود في الجوع

(١) سبق تخريجه ص (١٢٩).

المُفْرِط، والعَطَشِ المفرط، والألم المبرّح. فنقيسه عليه. وكقولنا: إن الصبي يُولَّى عليه لحكمةٍ، وهي عجزه عن النظر لنفسه. فليس الصبا سببَ الولايةِ لذاتِهِ، بل لهذه الحكمة، فنصب الجنون سبباً قياساً على الصغر.

والدليل على جواز مثل ذلك اتفاقُ عمرَ وعليٍّ رضي اللَّه عنهما على قتل الجماعةِ بالواحدِ. والشرعُ إنما أوجب القتل على القاتل، والشريك ليس بقاتل على الكمال. لكنهم قالوا: إنما اقتُصَّ من القاتل لأجل الزجر وعصمةِ الدماء، وهذا المعنى يقتضي إلحاقَ المشارِك بالمنفرد.

ونزيد على هذا القياس ونقول: هذه الحكمةُ جريانُها في الأطراف كجريانها في النفوس، فيُصانُ الطرفُ في القصاص عن المشارك، كما يصان عن المنفرد، وكذلك نقول: يجب القصاصُ بالجارحِ لحكمةِ الزجر وعصمةِ الدماء، فالمثقل في معنى الجارح بالإضافة إلى هذه العلّة. فهذه تعليلات معقولةٌ في هذه الأسباب، لا فرق بينها وبين تعليل تحريم الخمر بالشدة، وتعليل ولاية الصغر بالعجز، ومنع الحكم بالغضب.

فإن قيل: المانع منه أن الزّجْرَ حكمةٌ، وهي ثمرة، وإنما تحصُلُ بعد القصاص وتتأَخَّرُ عنه، فكيف تكون علَّةَ وجوب القصاص؟ بل علّةُ وجوب القصاص القتل.

قلنا: مسلّم أن علّة وجوب القصاص القتل، لكن علَّةُ كونِ القتلِ علّةً للقصاص الحاجةُ إلى الزجر، والحاجةُ إلى الزجر هي العلَّة دون نفس الزجر. والحاجةُ سابقة، وحصول الزجر هو المتأخر. إذ يقال: خرج الأمير عن البلد للقاءِ زيد، ولقاءُ زيد يقع بعد خروجه، لكن تكون الحاجة إلى اللقاء علّةً باعثة على الخروج سابقةً عليه. وإنما المتأخّر نفسُ اللقاء. فكذلك الحاجَةُ إلى عصمةِ الدماء هي الباعثة للشَّرْعِ على جعل القتل سبباً للقصاص، والشريكُ في هذا المعنى يساوي المنفرد، والمثقلَ يساوي الجارح، فأُلحِقَ به قياساً.

مسألة: [هل يجري القياس في الكفارات والحدود]:

نقل عن قوم أن القياس لا يجري في الكفارات والحدود.

وما قدّمناه يبيّن فسادَ هذا الكلام.

فإن إلحاق الأكل بالجماع قياس، وإلحاق النّباش بالسارق قياس.

فإن زعموا أن ذلك تنقيحٌ لمناطِ الحكم، لا استنباطٌ للمناط، فما ذكروه حق. والإنصاف يقتضي مساعدَتَهُم إذا فسّروا كلامهم بهذا. فيجبُ الاعترافُ بأن الجاري في الكفارات والحدود، بل وفي سائر أسباب الأحكام، المنهجُ الأول في الإلحاق

دون المنهج الثاني، وأن المنهجَ الثاني يرجعُ إلى تنقيح مناطِ الحكم، وهو المنهَجُ الأول، فإنا إذا ألْحقنا المجنون بالصبي، بَانَ لَنا أن الصبا لم يكن مناط الولاية، بل أمرٌ أعم منه، وهو فقد عقلِ التدبير؛ وإذا ألحقنا الجوع بالغضب بان لنا أن الغضب لم يكن مناطاً، بل أمرٌ أعمُّ منه، وهو ما يُدْهِشُ العقل عن النظر.

وعند هذا يظهر الفرقُ للمنصف بين تعليل الحُكْم، وتعليلِ السبب. فإن تعليلَ الحُكْمِ تعديةُ الحكم عن محله وتقريرُه في محله. فإنا نقولُ: حرّم الشرعُ شربَ الخمرِ، والخمرُ محل الحكم، ونحن نطلب مناط الحكم وعلَّتَهُ. فإذا تبينت لنا الشدّة عدينا إلى النبيذ. فضممنا النبيذ إلى الخمر في التحريم. ولم نغيّر من أمر الخمر شيئاً. أما ههنا إذا قلنا: عَلَّق الشرعُ الرجم بالزنا لعلّة كذا، فيُلْحَقُ به غير الزنا، يناقض آخر الكلام أولَهُ لأن الزنا إن كان مناطاً من حيث إنه زنا، فإذا ألحقنا به ما ليس بزنا، فقد أخرجنا الزنا عن كونه مناطاً، فكيف يعلّل كونه مناطاً بما يخرجه عن كونه مناطاً؟ والتعليل تقريرٌ لا تغيير.

ومن ضرورة تعليل الأسباب تغييرُها. فإنك إذا اعترفت بكونه سبباً، ثم أثبتَّ ذلكَ الحكم بعينه عند فقد ذلك السبب، فقد نقضْتَ قولك الأول إنه سبب. فإنا إذا ألحقنا الأكل بالجماع، بانَ لنا بالآخرةِ: أن الجماع لم يكن هو السبب، بل معنى أعمُّ منه، وهو الإفطار.

وإنما كان يكون هذا تعليلاً لو بقي الجماع مناطاً، وانضم إليه مناط آخر يشاركه في العلّة، كما بقي الخمر محلاً للتحريم، وانضم إليه محل آخر وهو النبيذ. فلم يخرج المحل الذي طلبناه علّةَ حكمه عن كونه محلاً، لكن انضم إليه محل آخر وهو النبيذ. وكذلك ينبغي أن لا يخرج الجماع عن كونه مناطاً، وينضم إليه مناط آخر وهو الأكل. وذلك محال، بل إلحاق الأكل يُخْرِجُ وصف الجماع عن كونه مناطاً للحكم ويوجب حذفه عن درجة الاعتبار، ويوجب إضافة الحكم إلى معنى آخر حتى يصير وصف الجماع حشواً زائداً. وكذلك يصير وصفُ الزنا حشواً زائداً، ويعود الأمر إلى أن مناط الرجم وصف زائد، لأنّ مناط الرجم أمر أعمُّ من الزنا، وهو إيلاج فرج في فرجٍ حرام.

فإذاً مهما فُسِّر مذهبهم على هذا الوجه اقتضى الإنصافُ المساعدة. واللّه أعلم.

الركن الرابع: العلّة:

ويجوز أن تكون العلّة حكماً، كقولنا: بطل بيع الخمر لأنه حرّم الانتفاع به،

ولأنه نجس. وغلط من قال: إن الحكم أيضاً يحتاج إلى علّة، فلا يعلل به.

ويجوز أن يكون وصفاً محسوساً عارضاً كالشدة، أو لازماً كالطعم، والنقديّة، والصغر، أو من أفعال المكلفين، كالقتل والسرقة، أو وصفاً مجرّداً، أو مركباً من أوصاف. ولا فرق بين أن يكون نفياً أو إثباتاً.

ويجوز أن يكون مناسباً وغير مناسب، أو متضمّناً لمصلحة مناسبة.

ويجوز أن لا تكون العلّة موجودةً في محل الحكم، كتحريم نكاح الأمة بعلّة رقّ الولد.

وتفارقُ العلةُ الشرعية في بعض هذه المعاني العلّةَ العقلية. وقد أطنب الأصوليون في تفصيل ذلك وبيان أوجه الفرق بين العلّة الشرعية والعقلية، على ما بينا في كتاب «**التهذيب**». ولم نر فيه فائدةً، لأن العلّة العقلية مما لا نراها أصلاً، فلا معنى لقولهم: العلمُ علَّةُ كون العالِم عالماً، لا كون الذات عالمة، ولا أن العالِمِيّة حالٌ وراء قيام العلم بالذات. فلا وجه لهذا عندنا في المعقولات، بل لا معنى لكونه عالماً إلا قيامُ العلم بذاته.

وأما الفقهيات فمعنى العلّة فيها العلامة، وسائرُ الأقسام التي ذكرناها يجوز أن ينصبها الشارع علامة.

فالذى نتعرَّض له في هذا الركن كيفيةُ إضافة الحكم إلى العلّة.

ويتهذّب ذلك بالنظر في أربع مسائل:

إحداها: تخلُّف الحكم عن العلّة مع وجودها، وهو الملقّب بالنَّقْضِ والتخصيص.

والثانية: وجودُ الحكمِ دون العلّة، وهو الملقّب بالعكس، وتعليل الحكم بعلتين.

والثالثة: أن الحكم في محل النص يضاف إلى النصّ أو إلى العلّة.

وعنه تتشعب.

الرابعة: وهي العلّة القاصرة.

مسألة: [تخلّف الحكم عن العلّة وأثره في إفسادها أو تخصيصها]:

اختلفوا في تخصيص العلّة، ومعناه أنّ فقد الحكم مع وجود العلّة يبين فساد العلّة وانتقاضها، أو يبقيها علةً ولكن يخصّصها بما وراءَ موقعها.

فقال قوم: إنه ينقضُ العلّة ويفسدها ويبيّن أنها لم تكن علّة، إذ لو كانتْ لاطّردَتْ ووُجِدَ الحكم حيث وجدت.

وقال قوم: تبقى علةً فيما وراء النقض، وتخلُّفُ الحكم عنها يخصّصها، كتخلُّف حكم العموم، فإنه يخصص العموم بما وراءه.

وقال قوم: إن كانت العلّة مستنبطةً مظنونةً انتقضت وفسدت، وإن كانت منصوصاً عليها تخصَّصت ولم تنتقض.

وسبيل كشف الغطاء عن الحق أن نقول: تخلُّف الحكمِ عن العلّة يعرِض على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن يعرض في صوب جريان العلّة ما يمنع اطّرادها، وهو الذي يسمّى «نقضاً». وهو ينقسم إلى ما يُعْلَمُ أنه ورد مستثنىً عن القياس، وإلى ما لا يظهر ذلك منه:

فما ظهر أنه ورد مستثنى عن القياس، مع استبقاء القياس، فلا يَرِدُ نقضاً على القياس، ولا يفسد العلّة. بل يخصّصها بما وراء المستثنى. فتكون علةً في غير محل الاستثناء ولا فرق بين أن يرد ذلك على علةٍ مقطوعةٍ أو مظنونة.

مثال الوارد على العلّة المقطوعة: إيجاب صاع من التمر في لبن المصرّاة. فإنّ علّة إيجاب المثل في المثليات المُتْلَفَةِ تماثُل الأجزاء. والشرع لم ينقض هذه العلّة، إذ عليها تعويلنا في الضمانات. لكن استثنىٰ هذه الصورة. فهذا الاستثناء لا يبيّن للمجتهد فسادَ هذه العلّة.

ولا ينبغي أن يكلَّف المناظر الاحترازَ عنه، حتى يقول في علّته: تماثُلُ أجزاءٍ في غير المصرّاة، فيقتضي إيجابَ المثل؛ لأن هذا تكليفٌ قبيح.

وكذلك صدورُ الجناية من الشخص علّةُ وجوب الغرامة عليه. فورُود الضرب على العاقلة لم يَنْقُضْ هذه العلّة، ولم يُفْسِد هذا القياس، لكن استثنى هذه الصورة، فتخصصت العلّة بما وراءها.

ومثال ما يرد على العلّة المظنونة: مسألةُ العرايا، فإنها لا تَنْقُضُ التعليل بالطعم، إذ فُهِم أن ذلك استثناءٌ لرخصة الحاجةِ، ولم يَرِدْ ورود النسخ للربا. ودليل كونه مستثنىً أنه يرد على علّة الكيل وعلى كلّ علّة.

وكذلك إذا قلنا: عبادةٌ مفروضة، فتفتقر إلى تعيين النية، لم تنتقض بالحج، فإنه ورد على خلاف قياس العبادات، لأنه لو أهلّ بإهلال زيدٍ صحّ، ولا يعهد مثله في العبادات.

أما إذا لم يرد مورد الاستثناء فلا يخلو: إما أن يرد على العلّة المنصوصة، أو على المظنونة:

فإن ورد على المنصوصة فلا يُتَصَوَّرُ هذا إلا بأن ينعطف منه قيدٌ على العلّة، ويتبين أن ما ذكرناهُ لم يكن تمامَ العلّة.

ومثاله: قولنا: خارج فينقض الطهارة، أخذاً من قوله: «**الوضوءُ مما خرج**»[١] ثم بَانَ أنه لم يتوضأ من الحجامة[٢]، فعلمنا أن العلّة بتمامِها لم يذكرها، وأن العلّة: «خارج من المخرج المعتاد» فكان ما ذكرناهُ بعضَ العلّة.

فالعلّة إن كانت منصوصةً، ولم يَرِدِ النقضُ مورد الاستثناء، لم يتصور إلا كذلك.

فإن لم تكن كذلك فيجب تأويلُ التعليل، إذ قد يرد بصيغة التعليل ما لا يراد به التعليل لذلك الحكم، فقوله تعالى: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحشر: ٢] ثم قال: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الحشر: ٤] وليس كلّ من يشاقُّ اللّه يُخْرِبُ بَيْتهُ. فتكون العلّة منقوضةً. ولا يمكن أن يقال: إنه علّةٌ في حقّهم خاصة، لأن هذا يُعَدُّ تهافُتاً في الكلام، بل نقول: تبيَّنَ بآخر الكلام أن الحكم المعلَّل ليس هو نَفْسَ الخراب، بل استحقاقُ الخراب، خَربَ أو لم يخرب؛ أو نقول: ليس الخرابُ معلولاً بهذه العلّة لكونه خراباً، بل لكونه عذاباً. وكلّ مَنْ شاق اللّه ورسوله فهو معذّب إما بخرابِ البيت أو غيره. فإن لم يُتكَلَّف مثلُ هذا كان الكلامُ منتقضاً.

أما إذا وَرَدَ على العلّة المظنونة لا في معرض الاستثناء، وانقدَحَ جوابٌ عن محل النقض من طريق الإخالة إن كانت العلّة مُخِيلَةً، أو من طريق الشَّبه إن كانت شَبَهاً، فهذا يبيّن أن ما ذكرناه أوّلاً لم يكن تمامَ العلّة، وانعطفَ على العلّة قيدٌ من مسألةِ النقض، به يندفع النقض.

أما إذا كانت العلّة مُخِيلةً ولم ينقدح جوابٌ مناسب، وأمكن أن يكون النقضُ دليلاً على فساد العلّة، وأمكن أن يكون معرّفاً اختصاصَ العلّة بمجراها بوصفٍ من قبيل الأوصاف الشبهية يفصِلها عن غير مجراها، فهذا: الاحتراز عنه مهمٌّ في الجدل للمتناظرين. لكن المجتهدُ الناظر ماذا عليه أن يعتقد في هذه العلّة: الانتقاضَ والفسادَ، أو التخصيصَ؟ هذا عندي في محل الاجتهاد. ويتْبَعُ كلّ مجتهدٍ ما غلب على ظنه.

ومثاله قولنا: صوم رمضانَ يفتقر إلى تبييت النّية، لأن النية لا تنعطف على ما

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٩/ ٢٥١) رقم (٩٢٣٧)، والبيهقي في السنن (١/ ١١٦) رقم (٥٦٦) و(٥٦٧)، وابن أبي شيبة في المصنف (١/ ٥٢) رقم (٥٣٥).

(٢) أخرجه الدارقطني في السنن (١/ ١٥١) و(١/ ١٥٧) رقم (٢٦).

مضى. وصومُ جميع النهار واجب، وأنه لا يتجزأ. فينتقض هذا بالتطوع: فإنّه لا يصحّ إلا بنية ولا يتجزأ على المذهب الصحيح. ولا مبالاة بمذهبِ من يقول: إنه صائمٌ بعض النهار، فيحتمل أن ينقدح عند المجتهد فسادُ هذه العلّة بسبب التطوّع، ويحتمل أن ينقدح له أن التطوع وَرَدَ مستثنىً رخصةً لتكثير النوافل. فإن الشرع قد سامح في النفل بما لم يسامح به في الفرض.

فالمُخِيل الذي ذكرناه يستعمل في الفرض، ويكون وصف الفرضية فاصلاً بين مجرى العلّة وموقعها. ويكونُ ذلك وصفاً شبهياً اعتُبر في استعمال المخيل، وتميّز مجراه عن موقعه. ومن أنكر قياس الشبه جوّز الاحتراز عن النقض بمثل هذا الوصف الشبهي. فأكثرُ العلل المُخِيلَةِ خَصّصَ الشرع اعتبارها بمواضع لا ينقدح في تعيين المحل معنىً مناسب على مذاق أصل العلّة. وهذا التردد إنما ينقدح في معنى مؤثرٍ لا يحتاج إلى شهادة الأصل. فإن مقدّماتِ هذا القياس مؤثّرة بالاتفاق، من قولنا: إن صوم كلّ اليوم واجب، وإن النيَّة عَزْمٌ لا ينعطف على الماضي، وإن الصوم لا يصح إلا بنية.

فإن كانت العلّة مناسِبَةً بحيث تفتقر إلى أصل يستشهد به، فإنما يشهد لصحتها ثبوت الحكم في موضع آخر على وَفقها، فتنتقض هذه الشهادة بتخلّف الحكم عنها في موضع آخر. فإن إثبات الحكم على وفق المعنى إن دلّ على التفات الشرع إليه، فقَطْعُ الحكم أيضاً يدلّ على إعراض الشرع عنه. وقول القائل: أنا أَتْبَعُهُ إلا في محل إعراض الشرع عنه بالنص ليس هو أولى ممن قال: أُعرِضُ عنه إلا في محل اعتبار الشرع إياه بالتنصيص على الحكم.

وعلى الجملة: يجوز أن يصرِّحَ الشرعُ بتخصيص العلّة، واستثناء صورة حكم عنها. ولكن إذا لم يصرّح، واحتمل نفيَ الحكم مع وجود العلّة، احتمل أن يكونَ لفساد العلّة، واحتمل أن يكون لتخصيص العلّة.

فإن كانت العلّة قطعية كان تنزيلُها على التخصيص أولى من التنزيل على نسخ العلّة؛ وإن كانت العلّة مظنونةً، ولا مستند للظن إلا إثبات الحكم في موضع على وفقها، فينقطع هذا الظنُّ بإعراض الشرع عن اتباعها في موضع آخر. وإن كانت مستقلة مؤثّرةً كما ذكرناه في مسألة تبييت النية، كان ذلك في محل الاجتهاد.

الوجه الثاني لانتفاء حكم العلّة: أن ينتفي لا لخلل في نفس العلّة، لكن يندفع الحكم عنه بمعارضة علةٍ أخرى دافعة.

مثاله قولنا: إن علّة رق الولد مِلْكُ الأم، ثم المغرورُ بحرّية جاريةٍ ينعقد ولده

حرّاً وقد وُجِد رِقُّ الأم، وانتفي رقّ الولد. لكن هذا انعدام بطريق الاندفاع بعلةٍ دافعةٍ مع كمال العلّة المُرِقّةِ، بدليل أن الغُرْمَ يجب على المغرور، ولولا أن الرّق في حكم الحاصل المندفع لما وجبت قيمةُ الولد.

فهذا النَّمَطُ لا يَرِدُ نقضاً على المناظر، ولا يبيِّن لنظر المجتهد فساداً في العلّة، لأن الحكم ههنا كأنه حاصل تقديراً.

الوجه الثالث: أن يكون النقضُ مائلاً عن صوب جريان العلّة، ويكون تخلُّف الحكم لا لخللٍ في ركن العلّة، لكن لعدم مصادفتها محلَّها، أو شرطها، أو أهلها، كقولنا: السّرِقَةُ عِلّةُ القطع وقد وُجدت في النباش، فَلْيَجِبِ القطع. فقيل: يبطل بسرقة ما دون النصاب، وسرقة الصبي، والسرقة من غير الحرز. ونقول: البيعُ علّة الملك. وقد جرى. فليثبت الملك في زمان الخيار. فقيل: هذا باطل ببيع المستولَدةِ، والموقوفِ، والمرهون، وأمثال ذلك.

فهذا جنس لا يَلْتَفِتُ إليهِ المجتهد، لأن نظره في تحقيق العلّة، دون شرطها ومَحَلّها. فهو مائل عن صوب نظره.

أما المناظر فهل يلزمه الاحترازُ عنه، أو يُقْبَلُ منه العذرُ بأن هذا مُنْحَرِفٌ عن مقصد النظر، وليس عليه البحث عن المحل والشرط؟ هذا مما اختلف الجدليون فيه. والخطب فيه يسير. فالجدل شريعةٌ وضعها الجدليون، وإليهم وضعها كيف شاءوا. وتكلُّف الاحتراز أجمعُ لنشر الكلام، وذلك بأن يقول: بَيْعٌ صدَر من أهله، وصادف محله، وجمع شرطه، فيفيد الملك. ويقول: سرق نصاباً كاملاً من حرزٍ لا شبهة له فيه، فيفيد القطع.

[ما يعرف به أن المسألة المستثناة ليست ناقضة للعلّة]:

فإن قيل: فقد ذكرتم أن النقض إذا ورد على صوب جريان العلّة، وكان مستثنىً عن القياس، لم يقبل. فبم يعرف الاستثناء، وما من معلّلٍ يرد عليه نقض إلا وهو يدّعي ذلك؟

قلنا: أما المجتهد فلا يعاند نفسه، فيتبع فيه موجب ظنه.

وأما المناظر فلا يقبل ذلك منه إلا أن يبين اضطرار الخصم إلى الاعتراف بأنه على خلاف قياسه أيضاً. فإن قياس أبي حنيفة في الحاجة إلى تعيين النية يوجب افتقارَ الحج إلى التعيين. فهو خارج عن قياسه أيضاً: فإن أمكنه إبرازُ قياس سوى مسألة النقض على قياس نفسه، كانت علته المطردةُ أولى من علّته المنقوضة، ولم تقبل دعوى المعلِّل أنه خارج عن القياس.

[هل العلّة موجودة في الصور المستثناة ترخيصاً؟]

فإن قيل: فحيث أوْردتُم مسألةَ المصرّاةِ مثالاً، فهل تقولون إن العلّة موجودة في مسألة المصرّاة، وهي تماثل الأجزاء، لكن اندفع الحكم بمانع النصِّ. كما تقولون في مسألة المغرور بحرية الولد؟

قلنا: لا، لأن التماثل ليس علّة لذاته، بل بجعل الشرع إياه علامةً على الحكم. فحيث لم يُثْبِتِ الحكمَ، لم يجعله علامةً، فلم يكن علّة؛ كما أنا لا نقول: الشدّةُ الموجودةُ قبل تحريم الخمر كانت علّة، لكن لم يرتِّبِ الشرع عليها الحكم؛ بل ما صارتْ علةً إلا حيثُ جَعَلَها الشرع علّة. وما جَعَلَها علةً إلا بعد نسخ إباحة الشرب. فكذلك التماثل: ليس علّة في مسألة المصرّاة، بخلاف مسألة المغرور، فإن الحكم فيها ثابتٌ تقديراً. وكأنه ثبت ثم اندفع. فهو في حكم المنقطع، لا في حكم الممتنع.

ولو نصب شبكةً ثم ماتَ، فتعقّل بها صيد، لقُضِيَ منه ديونُه، ويستحقُّه ورثتُه، لأن نصب الشبكةِ سبب ملكِ الناصب للصيد، ولكن الموت حالةَ تعقّل الصيدِ دَفَعَ المِلْكَ، فتلقّاه الوارث، وهو في حكم الثابت للميت، المنتقِل إلى الوارث، فليُفهَمْ دقيقةُ الفرق بينهما.

مسألة: [هل يجب الاحتراز عن التخصيص والنقض في كلّ علّة؟]

فإن قيل: إذا لم يكن التماثل علةً في المصرّاة فقد انعطف منه قيد على التماثل، أفتقولون: العلةُ في غير المصرّاة التماثل المطلق، أو تماثلٌ مضاف إلى غير المصرّاة؟ فإن قلتم: هو مطلق التماثل ومجرده، فهو مُحالٌ، لأنه موجود في المصرّاة ولا حكم. وإن قلتم: هو تماثلٌ مضاف، فليجب على المعلِّل الاحترازُ، فإنّهُ إذا ذكر التماثل المطلق فقد ذكر بعض العلّة إذ ليست العلّة مجرّدَ التماثل، بل التماثلُ مع قيدِ الإضافةِ إلى غير المصرّاة. وعند هذا يكون انتفاء الحكم في مسألة المصرّاة لعدم العلّة، فلا يكون نقضاً للعلّة، ولا تخصيصاً. فإذا قال القائل اقتلوا زيداً لسوادِهِ، اقتضى ظاهره قتل كلّ أسود. فلو ظهر بنصٍّ قاطع أنه ليسَ يُقْتَلُ إلا زيد، فقد بان أن العلّة لم تكن السوادَ المطلق، بل سواد زيد، وسواد زيد لا يوجد إلا في زيد. فإن لم يقتل غيره فلعدم العلّة، لا لخصوص العلّة، ولا لانتقاضها، ولا لاستثنائه عن العلّة.

فالجواب: أن هذا منشأ تخبّط الناس في هذه المسألة. وسببُ غموضها أنهم تكلّموا في تسميةِ مطلق التماثل علّةً قبل معرفة حدّ العلّة، وأن العلّة الشرعية تسمّى علّةً بأي اعتبار.

وقد أطلق الناس اسم العلّة باعتبارات مختلفة، ولم يشعروا بها، ثم تنازعوا في تسمية مثل هذا علّة، وفي تسمية مجرد السبب علّة دون المحل والشرط.

[من أين استعير اسم «العلّة» وأثر ذلك على المناظرة في القياس]:

فنقول: اسم العلّة مستعارٌ في العلامات الشرعية. وقد استعاروها من ثلاثة مواضع، على أوجه مختلفة:

الأول: الاستعارة من العلّة العقلية، وهو عبارة عما يوجب الحكم لذاته. فعلى هذا لا يسمّى التماثُلُ علّةً، لأنه بمجرده لا يوجب الحكم. ولا يسمّى السوادُ عِلَّةً، بل سواد زيد. ولا تسمّى الشدة المجرّدة علّةً، لأنه بمجرده لا يوجب الحكم، بل شدة في زمان.

الثاني: الاستعارة من البواعث. فإن الباعث على الفعل يسمّى علّة الفعل. فمن أعطى فقيراً، فيقال: أعطاه لفقره. فلو علَّل به، ثم منع فقيراً آخر، فقيل له: لِمَ لَمْ تعطه وهو فقير؟ فيقول: لأنه عدوِّي. ومنع فقيراً ثالثاً، وقال: لأنه معتزلي، فلذلك لم أعطه. فمن تَغْلِبُ على طبعه عجرفةُ الكلام وجَدَلُه فقد يقول: أخطأتَ في تعليلِكَ الأول، فكان من حقك أن تقول: أعطيتُه لأَنه فقير وليس عدوّاً، ولا هو معتزلي. ومن بقي على الاستقامة التي يقتضيها أصل الفطرة، وطبعُ المحاورة، لم يستبعد ذلك، ولم يعدّه متناقضاً، وجوّز أن يقول: أعطيته لأنه فقير، لأن باعثه هو الفقر، وقد لا يحضُرُهُ عند الإعطاء العداوةُ والاعتزالُ، ولا انتفاؤهما، ولو كانا جزأَيْنِ من الباعث لم ينبعث إلا عند حضورهما في ذهنه، وقد انبعث ولم يخطر بباله إلا مجرّد الفقر.

فمن جوَّز تسمية الباعث علّةً فيجوِّزُ أن يسمِّي مجرد التماثل علّة، لأنه الذي يبعثنا على إيجاب المثل في ضمانه، وإن لم يخطر ببالنا إضافتُهُ إلى غير المصرّاة، فإنه قد لا تحضُرُنا مسألة المصرّاة أصلاً في تلك الحالة.

المأخذ الثالث لاسم العلّة: علّةُ المريض، وما يظهر المرض عنده، كالبرودة، فإنها علّة المرض مثلاً والمرض يظهر عقيب غلبة البرودة، وإن كان لا يحصل بمجرّد البرودة، بل ربما ينضاف إليها من المزاج الأصلي أمور مثلاً، كالبياض. لكن يُضَافُ المرضُ إلى البرودة الحادثة. وكما يُضاف الهلاكُ إلى اللَّطْم الذي تحصل التردية به في البئر، وإن كان مجرد اللّطْم لا يُهلِكُ دون البئر. لكن يُحَالُ بالحكم على اللطم، لا على التردية التي ظهر بها الهلاك، دون ما تقدم.

وبهذا الاعتبار سمَّىٰ الفقهاءُ الأسبابَ عللاً، فقالوا: علةُ القصاص القتلُ، وعلّةُ القطع السرقةُ، ولم يلتفتوا إلى المحل والشرط.

فعلى هذا المأخذ أيضاً يجوز أن يسمّى التماثلُ المطلق علّةً.

وإذا عُرِفَتْ هذه المآخذ فمن قال: مجرّد التماثل هل هو علّة؟ فيقال له: ما الذي تفهم من العلّة؟ وما الذي تعني بها؟ فإن عنيت بها الموجِبَ للحكم، فهذا بمجرده لا يوجب، فلا يكون علّة.

وهذا هو اللائق بمن غَلَبَ عليه طبع الكلام. ولهذا أنكر الأستاذ أبو إسحاق تخصيصَ العلّة، وإن كانت منصوصة. وقال: يَصِيرُ التخصيصُ قيداً مضموماً إلى العلّة. ويكون المجموع هو العلّة. وانتفاء الحكم عند انتفاء المجموع وفاء بالعلّة، وليس بنقض لها.

وإن عنيت به الباعثَ، أو ما يظهر الحكم به عند الناظر وإن غَفَل عن غيره، فيجوز تسميتُه علّة.

هذا حُكم النظر في التسمية في حق المجتهد.

أما الاحتراز في الجدل فهو تابع للاصطلاح، ويقبح أن يكلّفَ الاحتراز فيه، فيقول: تماثل في غير المصرّاة، وشدةٌ في غير ابتداء الإسلام، وما يجري مجراه.

[إن أخذت العلّة الشرعية من العقلية فهل بين ركنها ومحلّها وشرطها فرق؟]

واعلم أن «العلّة» إن أُخِذَتْ من العلّة العقلية لم يكن للفرق بين المحلّ والعلّة والشرط معنى، بل العلّة المجموع، والمحلُّ والأَهْلُ وصفٌ من أوصاف العلّة. ولا فرق بين الجميع، لأن العلّة هي العلامة، وإنما العلامة جملة الأوصاف والإضافات.

نعم لا ينكرون ترجيحَ البعض على البعض في أحكام الضمان وغيرها، إذ يحال الضمان على المردِّي دون الحافر ـ وإن كان الهلاك لا يتمّ إلا بهما ـ لنوع من الترجيح. وكذلك لا ينكرون أن تعجيلَ الزكاة قبل الحول لا يدلّ على تعجيل الزكاة قبل تمام النصاب.

وإن كان كلّ واحد لا بدَّ منه، لكن ربما لا ينقدح للمجتهد التسوية بين جميع أجزاء العلّة، ويراها متفاوتةً في مناسبة الحكم.

ولا يمتنع أيضاً الاصطلاح على التعبير عن البعض بالمحلّ، وعن البعض بركن العلّة. وهذا فيه كلام طويل ذكرناه في كتاب «**شفاء الغليل**» ولم نورده هاهنا، لأنها مباحث فقهية قد استوفيناها في الفقه، فلا نطوّل الأصول بها.

مسألة: [تعليل الحكم بعلّتين]:

اختلفوا في تعليل الحكم بعلّتين. والصحيح عندنا جوازُه، لأن العلّة الشرعية

علامة، ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد. وإنما يمتنع هذا في العلل العقلية.

ودليل جوازه وقوعه، فإن من لمس ومسَّ وبال، في وقت واحد، ينتقض وضوءه، ولا يحال على واحدٍ من هذه الأسباب. ومن أرضعتها زوجةُ أخيك وأختُك أيضاً، أو جُمِعَ لبنهما وانتهى إلى حلق المرتضعة في لحظة واحدة، حرّمت عليك، لأنك خالها وعمُّها. والنكاح فعل واحد، وتحريمه حكم واحد. ولا يمكن أن يحال على الخؤولة دون العمومة أو بعكسه. ولا يمكن أن يقال: هما تحريمان وحكمان، بل التحريم له حدٌّ واحد وحقيقة واحدة. ويستحيل اجتماع مثلين.

نعم لو فُرِضَ رضاعٌ ونسب، فيجوزُ أن يرجَّح النَّسَبُ لقوته. أو اجتمع ردَّةٌ وعدّة وحيضٌ فيحرم الوطء، فيجوز أن يتوهّم تعديد التحريمات. ولو قَتَلَ وارتدّ فيجوز أن يقال: المستَحَقُّ قتلان. ولو قَتَلَ شخصين فكذلك. ولو باع حُرّاً بشرط خيارٍ مجهولٍ، ربما قيل: علّة البطلان الحرية دون الخيار. فهذه أوهامٌ ربما تنقدح في بعض المواضع. وإنما فرضناه في اللّمس والمسّ، والخؤولة والعمومة، لدفع هذه الخيالات. فدلّ هذا على إمكان نصب علامتين على حكمٍ واحد، وعلى وقوعه أيضاً.

فإن قيل: فإذا قاس المعلّل على أصلٍ بعلّة، فذكر المعترِضُ علّة أخرى في الأصل، بطَلَ قياس المعلل. فإن أمكن الجمع بين علتين، فَلِمَ يُقْبَلُ هذا الاعتراض؟

قلنا: إنما يبطل به استشهاده بالأصل إن كانت علَّتُهُ ثابتةً بطريق المناسبة المجرّدة، دون التأثير، أو بطريق العلامة الشبهية. أما إن كان بطريق التأثير، أعني ما دلّ النصُّ أو الإجماع على كونه علّة، فاقتران علّةٍ أخرى بها لا يُفسدها، كالبول والمس، والخؤولة والعمومة في الرضاع، إذ دلّ الشرع على أن كلّ واحد من المعنيين علّة على حيالها.

أما إذا كان إثباته بشهادة الحكم والمناسبة، انقطع الظنُّ بظهور علّة أخرى. مثاله أن من أعطى إنساناً شيئاً، فوجدناه فقيراً، ظننّا أنه أعطاه لفقره، وعلّلنا به. وإن وجدناه قريباً عللنا بالقرابة. فإن ظهر لنا الفَقْرُ بعد القرابة أمكن أن يكون الإعطاء للفقر لا للقرابة، أو يكون لاجتماع الأمرين. فيزول ذلك الظن، لأن تمام ذلك الظن بالسبر: وهو أنه لا بدَّ من باعثٍ على العطاء، ولا باعِثَ إلا الفقر، فإذاً هو الباعث؛ أو: لا باعِثَ إلا القرابة، فإذاً هو الباعث. فإذا ظهرت علّة أخرى بطلت إحدى مقدّمتي السبر، وهو أنه لا باعث إلا كذا.

وكذلك عتقتْ بريرةُ تحت عبدٍ، فخيّرها النّبي عليه السلام[١]. فيقول أبو حنيفة: خيّرها لملكِها نفسَها، ولزوال قَهْرِ الرِّق عنها، فإنها كانت مقهورة في النكاح. وهذا مناسبٌ، فيبني عليه تخييرها وإن عتقت تحت حر[٢].

فقلنا: لعلّه خيّرها لتضرُّرها بالمقام تحت عبد، ولا يجري ذلك في الحر، فكيف يلحق به؟ وإمكان هذا يقدح في الظن الأول، فإنه لا دليل له علَيهِ إلا المناسبة، ودفع الضرر أيضاً مناسب، وليست الحوالة على ذلك أولى من هذا، إلا أن يظهر ترجيحٌ لأحد المعنيين.

وأما مثال العلامة الشبهية، فعلَّةُ الربا، فإنه لم يذهب أحد إلى الجمع بين القُوتِ والطَّعْم والكيلِ، على كون كلٍ واحد علّة، لأنه لم يقم دليل من جهة النص أو الإجماع على كون كلّ واحد مؤثّراً على حياله، كما في العمومة والخؤولة؛ واللمس والمسّ، بل طريقُهُ إظهار الضرورة في طلب علامةٍ ضابطةٍ مميّزةٍ مجرى الحكم عن موقعه، إذ جرى الربا في الخبز والعجين مع زوال اسم البر، فلا يتمّ النظر إلا بقولنا: «ولا بدّ من علامة، ولا علامة أولى من الطعم، فإذاً هو العلامة» فإذا ظهرت علامة أخرى مساوية بطلت المقدِّمةُ الثانية من النظر، فانقطع الظن.

والحاصل: أن كلّ تعليلٍ يفتقر إلى السبر فمن ضرورته اتّحاد العلّة. وإلا انقطع شهادةُ الحكم للعلّة؛ وما لا يفتقرُ إلى السبر، كالمؤثّر، فوجود علّة أخرى لا يضرّ.

وقد ذكرنا هذا في خواصّ هذه الأقيسة.

مسألة: [هل يشترط العكس في العلل الشرعية]:

اختلفوا في اشتراط العكس في العلل الشرعية وهذا الخلاف لا معنى له، بل لا بدّ من تفصيل.

وقبل التفصيل فاعلم أن العلامات الشرعية دلالات، فإذا جاز اجتماع دلالاتٍ: لم يكن من ضرورة انتفاءِ بعضها انتفاءُ الحكم.

لكنا نقول: إن لم يَكُنْ للحكم إلا علّة واحدة، فالعكْسُ لازم، لا لأن انتفاء العلّة يوجب انتفاء الحكم، بل لأن الحكم لا بدّ له من علّة، فإذا اتّحدت العلّة وانتفت، فلو بقي الحكم لكان ثابتاً بغير سبب. أما حيث تعددت العلّة فلا يلزم انتفاءُ الحكم عند انتفاء بعض العلل، بل عند انتفاء جميعها.

---

(١) أخرجه ابن ماجه في السنن (١/ ٦٧٠) رقم (٢٠٧٤)، والترمذي في الجامع الصحيح (٣/ ٤٦٢) رقم (١١٥٦).

(٢) فتح القدير (٢/ ٤٩٥).

والذي يدلّ على لزوم العكس عند اتحاد العلّة أنّا إذا قلنا: لا تثبت الشفعة للجار، لأن ثبوتها للشريك معلّلٌ بعلّة الضرر اللاحق من التزاحم على المرافق المتّحِدَة، من المطبخ والخلاء والمطْرَحِ للتراب ومَصْعدِ السطح وغيره.

فلأبي حنيفة أن يقول: هذا لا مدخل له في التأثير، فإن الشفعة ثابتة في العَرْصَةِ البيضاء، وما لا مرافق له. فهذا إلزام عكس، وهو لازم، لأنه يقول: لو كان هذا مناطاً للحكم لانتفى الحكم عند انتفائِهِ.

فنقول: السبب فيه ضَرَرُ مزاحمة الشركة.

فيقول: لو كان كذلك لثبت في شركة العبيد والحيوانات والمنقولات.

فإن قلنا: ضَرَرُ الشركة فيما يبقى ويتأبّد.

فيقول: فَلْتَجْرِ في الحمّام الصغير وما لا ينقسم.

فلا يزال يؤاخِذُنا بالطرد والعكس. وهي مؤاخذة صحيحة، إلىٰ أن نعلّل بضرر مؤنة القسمة، ونأتي بتمام قيود العلّة بحيث يوجد الحكم بوجودها ويعدم بعدمها.

وهذا لِمكان أنّا أثبتنا هذه العلّة بالمناسَبَةِ، وشهادة الحكم لها، لوروده على وفقها. وشرط مثل هذه العلّة الاتحاد. وشرطُ الاتحاد العكس.

[معنى آخر للعكس]:

فإن قيل: ولفظ «العكس» هل يراد به معنى سوى انتفاء الحكم عند انتفاء العلّة؟

قلنا: هذا هو المعنى الأشهر. وربما أطلق على غيره بطريق التوهم، كما يقول الحنفي: لما لم يجب القتل بصغير المثقل لم يجب بكبيره، بدليل: عكسه، وهو أنه لما وجب بكبير الجارح وجب بصغيره.

وقالوا: لما سقط بزوال العقل جميعُ العبادات ينبغي أن يجب برجوع العقل جميع العبادات.

وهذا فاسد، لأنه لا مانع من أن يرد الشرع بوجوب القصاص بكلّ جارحٍ وإن صغر، ثم يخصّص في المثقّل بالكبير. ولا بعد في أن يكون العقل شرطاً في العبادات، ثم لا يكفي مجرده للوجوب، بل يستدعي شرطاً آخر.

مسألة: [في العلّة القاصرة]:

العلّة القاصرة صحيحة. وذهب أبو حنيفة إلى إبطالها[١].

---

(١) أصول السرخسي (/ ١٥٩).

ونحن نقول: أوّلاً ينظر الناظر في استنباط العلّة، وإقامة الدليل على صحتها بالإيماء أو بالمناسبة، أو تضمُّنِ المصلحة المبهمة. ثم بعد ذلك ينظر: فإن كان أعمّ من النص عدَّى حكمها، وإلا اقتصر. فالتعديةُ فرعُ الصحة، فكيفَ يكونُ ما يتبَعُ الشيءَ مصحّحاً له؟

فإن قيل: كما أن البيع يراد للملك، والنكاح للحل، فإذا تخلّفت فائدتهما قيل: إنهما باطلان، فكذلك العلّة: تراد لإثبات الحكم بها في غير محل النص، فإذا لم يثبت بها حكمٌ كانت باطلة، لخلوّها عن الفائدة.

وللجواب مِنهاجان:

أحدهما: أن نسلّم عدم الفائدة، ونقول: إن عنيتم بالبطلان أنها لا يثبت بها حكم في غير محلّ النص، فهو مسلّم. ونحن لا نعني بالصحة إلا أنّ الناظر ينظر ويطلب العلّة، ولا ندري أن ما سيفضي إليه نظره قاصرٌ أو متعدٍّ. ويصحّح العلّة بما يغلب على ظنّه من مناسبةٍ أو مصلحة، أو تضمُّن مصلحةٍ، ثم يعرف بعد ذلك تعدِّيه أو قصورَه. فما ظهر من قصوره لا يَنْعَطِفَ فساداً على مأخذ ظنّه ونظره، ولا ينزع من قلبه ما قَوِيَ في نفسه من التعليل.

فإذا فسرنا الصحة بهذا القدر، لم يمكن جَحْدُه، وإذا فسّروا البطلان بما ذكروه. لم نجحده، وارتفع الخلاف.

الثاني: أننا لا نسلّم عدم الفائدة، بل له فائدتان:

الأولى: معرفة باعث الشرع ومصلحةِ الحكم، استمالةً للقلوب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع، والمسارعةِ إلى التصديق. فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح، أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبّد. ولمثل هذا الغرض استُحِبّ الوعظُ وذِكْرُ محاسن الشريعة ولطائف معانيها. وكونُ المصلحة مطابقةً للنص، وعلى قدر حذقه، يزيدها حسناً وتأكيداً.

فإن قيل: هذا إنما يجري في المناسب دون الأوصاف الشبهية، مثل النقدية في الدراهم والدنانير. وقد جوّزتم التعليل بمثل هذه العلّة القاصرة.

قلنا: تعريفُ الأحكام بمعانٍ توهّم الاشتمال على مصلحةٍ ومناسبة أقرب إلى العقول من تعريفها بمجرد الإضافة إلى الأسامي. فلا تخلو من فائدة.

ثم إن لم تجر هذه الفائدة في العلّة الشبهية فالفائدة الثانية جارية.

الفائدة الثانية: المنعُ من تعدية الحكم عند ظهور علّة أخرى متعدّية إلا بشرط الترجيح.

فإن قيل: تمتنع تعدية الحكم لا بظهور علّةٍ قاصرة، بل بأن لا تظهر علّة متعدّية، فأيّ حاجة إلى العلّة القاصرة؟ وإن ظهرت علّة متعدّية فلا يمتنع التعليل بالعلّة القاصرة، بل يعلّل الحكم في الأصل بعلتين، وفي الفرع بعلّة واحدة.

قلنا: ليس كذلك، فإن كلّ عِلّةٍ مُخيلةٍ أو شبهيّةٍ فإنما تثبت بشهادة الحكم، وتتمّ بالسبر، وشرطه الاتحاد كما سبق. فإذا ظهرت علّة أخرى انقطع الظن. فإذا ظهرت علّة متعدّية يجب تعدية الحكم. فإن أمكن التعليلُ بعلّة قاصرةٍ: عارَضَتِ المتعدّية ودفعتها، إلا إذا اختصَّت المتعدّية بنوع ترجيح. فإذا أفادت القاصرةُ دفعَ المتعدّيةِ التي تساويها، والمتعدّيةُ دَفْعَ القاصرة، وتَقَاوَمَتَا. بقي الحكم مقصوراً على النص. ولولا القاصرة لتعدى الحكم.

فإن قيل: إنما تصح العلّة بفائدتها الخاصة بها، وفائدة العلّة الحكم في الفرع دون حكم الأصل. فإن حُكْمَ الأصل ثابت بالنص لا بالعلّة. إنما الذي يثبت بالعلّة حكم الفرع. إذ فائدتها تعديةُ الحكم. فإذا لم تكن متعدّيةً فلا حكم للعلّة.

قلنا: قولكم: فائدة العلّة حكمُ الفرع، محال لأن علّة تحريم الرّبا في البُرّ طعم البر، ولا يحرم الأرز بطعم البر، بل بطعم الأرز. فحُكْمُ الفرع فائدةُ علّةٍ في الفرع، لا فائدة علّة في الأصل. وقولكم: حكمها التعدية، محال، فإن لفظ التعدية تجوُّزٌ واستعارة، وإلا فالحكم لا يتعدى من الأصل إلى الفرع، بل يثبت في الفرع مثل حكم الأصل عند وجود مثل تلك العلّة. فلا حقيقةَ للتعدّي.

ويتولّد من هذا النظر:

مسألة: [حكم الأصل أهو مضاف إلى النصّ أم إلى العلّة؟]

وهي أن العلّة إذا كانت متعدّيةً فالحكمُ في محل النص يضاف إلى العلّة، أو إلى النص؟

فقال أصحاب الرأي: يضاف إلى النص، لأن الحكم مقطوع به في المنصوص، والعلّة مظنونة، فكيف يضاف مقطوع إلى مظنون.

وقال أصحابنا: يضاف إلى العلّة[1].

وهو نزاع لا تحقيق تحته. فإنا لا نعني بالعلّة إلا باعث الشرع على الحكم. فإنه لو ذَكَرَ جميع المسكرات بأسمائها، فقال: لا تشربوا الخمر والنبيذ وكذا وكذا، ونص على جميع مجاري الحكم، لكان استيعابه مجارِيَ الحكم لا يمنعنا من أن

---

(١) الأحكام للآمدي (٣/ ٥٢).

نظنَّ أن الباعث له على التحريم الإِسكار. فنقول: الحكمُ مضافٌ إلى الخمر والنبيذ بالنص، ولكن الإضافة إليه معلّل بالشدّة، بمعنى أن باعث الشرع على التحريم هو الشدّة. وقولهم: إنه مظنون، فنقول: ونحن لا نزيد على أن نقول: نظن أن باعث الشرع الشدّة. فلا يسقط هذا الظن باستيعاب مجاري الحكم، ولا حجر علينا في أن نصدّق فنقول: إنما نظن كذا مهما ظننا ذلك.

فإن قيل: الظن جهل، إنما يجوز لضرورة العمل، والعلّة القاصرة لا يتعلّق بها عمل، فلا يجوز الهجوم عليها برجم الظنون.

وعندَ هذا كاعَ[١] بعض الأصحاب، وقال: إن كانت منصوصة جاز إضافة الحكم إليها في محل النص، كالسرقة مثلاً، وإلا فلا.

ونحن نقول: لا مانع من هذا الظن، للفائدتين المذكورتين:

إحداهما: استمالة القلوب إلى حسن التصديق والانقيادِ، وأكثر المواعظ على هذه الصفة ظنية. وخلقت طباع الآدميين مطيعة للظنون، بل للأوهام. وأكثر بواعث الناس على أعمالهم وعقائدهم في مصادرهم ومواردهم ظنون.

الفائدة الثانية: مدافعة العلّة المعارضة لها كما سبق.

(١) الجبان أو يجتنب انظر لسان العرب (٨/ ٣١٢).

خاتمة هذا الباب

في تمييز ما يفسد العلّة قطعاً، وما يفسدها ظنّاً واجتهاداً

[القسم الأول]

مثارات فساد العلل القطعية

[وهي] أربعة:

[المثار] الأول: الأصل. وشروطه أربعة:

الأول: أن يكون حكماً شرعياً، فإن كان عقليّاً فلا يمكن أن يعلّل بعلّة تُثْبِتُ حكماً شرعيّاً.

الثاني: أن يكون حكم الأصل معلوماً بنص أو إجماع، فإن كان مقيساً على أصلٍ آخر فهو فرع، فالقياس عليه باطل قطعاً إن لم يكن الجامع هو علّةَ الأصل الأول وإن كانَ هو تلك العلّة فتعيين الفرع مع إمكان القياس على الأصل عبث بلا فائدة.

والثالث: أن يكون الأصل قابلاً للتعليل، لا كوجوب شهر رمضان، وتقدير صلاة المغرب بثلاث ركعات، وأمثاله. وكان هذا فاسداً من جهة عدم الدليل على صحة العلّة.

الرابع: أن يكون الأصل المستنبط منه غير منسوخ، فإن المنسوخ كان أصلاً وليس هو الآن أصلاً. وليس من قبيله قياسُ رمضان على صوم عاشوراء في التبييت، فإن من سلّم وجوبه في ابتداء الإسلام، وسلَّم افتقاره إلى التبييت، لم يبعد أن يستشهد به على رمضان الذي أبدل وجوب عاشوراء به، فإن المنسوخ نفس الوجوب. وليس نقيسُ في الوجوب، لكن في مأخذ دلالة الوجوب على الحاجة إلى التبييت.

وهذا أيضاً وإن كان قريباً لا يخلو عن نظر.

المثار الثاني: أن يكون من جهة الفرع:

وله وجوه ثلاثة:

الأول: أن يُثْبَتَ في الفرع خلافُ حكم الأصلِ. مثاله قوله: «بُلِغَ برأس المال

في السلم أقصى مراتب الأعيان، فليبلغ بعوضه أقصى مراتب الديون، قياساً لأحد العوضين على الآخر». فهذا باطلٌ قطعاً، لأنه خلاف صور القياس، إذ القياسُ لتعدية الحكم، وليس هذا تعدية.

الثاني: أن يُثبَتَ للعلّةِ في الأصلِ حكمٌ مطلقٌ، ولا يمكنه أن يُثبتَ في الفرع إلا بزيادة أو نقصان، فهو باطل قطعاً، لأنه ليس على صورة تعدية الحكم، فلا يكون قياساً.

مثاله قولهم: شُرع في صلاة الكسوفِ ركوعٌ زائد لأنها صلاةٌ تُشرَع فيها الجماعة، فتختص بزيادةٍ، كصلاة الجمعة، فإنها تختص بالخطبة؛ وصلاة العيد، فإنها تختص بالتكبيرات.

وهذا فاسد، فإنه ليس يتمكّن من تعدية الحكم على وجهه وتفصيله.

الثالث: أن لا يكون الحكمُ اسماً لغويّاً، فقد بيّنا أن اللغة لا تثبت قياساً. وتلك المسألة قطعية عندنا. وربما جعلها قوم مسألة اجتهادية. وإثباتُ اسم الزنا والسرقة والخمر للّائط والنباش والنبيذ من هذا القبيل. فكأنّ هذا بالمثار الأول أليق.

المثار الثالث: أن يرجع الفساد إلى طريق العلّة:

وهو على أوجه:

الأول: أن انتفاء دليلٍ على صحة العلّة، فإنه دليل قاطع على فسادها، فمن استدلّ على صحة علّته بأنه لا دليل على فسادها فقياسه باطل قطعاً. وكذلك إن استدَلَّ بمجرّد الاطّراد إن لم ينضم إليه سبر. وربما رأى بعضهم إبطال الطرد في محل الاجتهاد.

الثاني: أن يستدلّ على صحة العلّة بدليل عقلي، فهو باطل قطعاً، فإن كون الشيء علةً للحكم أمر شرعي.

الثالث: أن تكون العلّة رافعةً للنص، ومناقضةً لحكم منصوص. فالقياس على خلافِ النصِّ باطل قطعاً. وكذا على خلاف الإجماع. وكذلك ما يخالف العلّة المنصوصة، كتعليل تحريم الخمر بغير الإسكار المثير للعداوة والبغضاء.

وليس التعليل بالكيل من هذا الجنس، وإن رَفَعَ قوله: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام**»[1]، لأنه إيماء إلى التعليل بالطعم، وليس بصريحٍ لا يقبل التأويل.

وليس من هذا القبيل التعليلُ بعلّةٍ غير علّة صاحب الشرع، مع تقرير العلّة

(١) سبق تخريجه ص (١٦٣).

المنصوصة، فإنّ النص على علّة واحدة لا يمنع وجود علّة أخرى. ولذلك يجوز تعليل الحكم بغير ما علل به الصحابة إذا لم تَرْفَع عِلَّتَهم، إذ لم يكن فرضُ الصحابة استنباطَ جميع العلل.

المثار الرابع: وضع القياس في غير موضعه:

كمن أراد أن يثبت أصل القياس، أو أصل خبر الواحد، بالقياس، فقاس الرواية على الشهادة. وكذلك المسائل الأصولية والعقلية، لا سبيل إلى إثباتها بالأقيسة الظنية. فاستعمال القياس فيها وضعٌ له في غير موضعه.

هذه هي المفسدات القطعيّة.

القسم الثاني

في المفسدات الظنية الاجتهادية

الذي نعني بفسادها أنها فاسدة عندنا وفي حقّنا إذْ لم تغلب على ظننا. وهي صحيحة في حق من غلبت على ظنه.

ومن قال: المصيب واحد، فيقول: هي فاسدة في نفسها، لا بالإضافة. إلا أني أجوِّز أن أكون أنا المخطئَ.

وعلى الجملة: لا تأثيم في محل الاجتهاد. ومن خالَفَ الدليل القطعي فهو آثم.

وهذه المفسدات تسع:

الأول: العلّة المخصوصة باطلة عند من لا يرى تخصيص العلّة، صحيحةٌ عند من يبقى ظنُّه مع التخصيص.

الثاني: علّة مخصِّصةٌ لعموم القرآن: هي صحيحة عندنا، فاسدة عند من رأى تقديم العموم على القياس.

الثالث: علّة عارضتها علّة تقتضي نقيضَ حكمها، فاسدة عند من يقول المصيب واحد، صحيحة عند من صوّب كلّ مجتهد. وهما علامتان لحكمين في حق مجتهدَيْنِ، وفي حق مجتهد واحد في حالتين، فإن اجتمعتا في حالة واحدة فقد نقول إنه يوجب التخيير كما سيأتي.

الرابع: أن لا يدلّ على صحتها إلا الاطراد والانعكاس. وقد يقال: ما يدلّ عليه مجرد الاطراد فهو أيضاً في محل الاجتهاد.

الخامس: أن يتضمن زيادةً على النص، كما في مسألة الرقبة الكافرة.

السادس: القياسُ في الكفارات والحدود. وقد ذكرنا في هذا ما يظن أنه يرفع الخلاف.

السابع: ذهب قوم إلى أنه لا يجوز انتزاع العلّة من خبر الواحد، بل ينبغي أن تؤخذ من أصلٍ مقطوع به.

وهذا فاسد. ولا يبعد أن يكون فسادُه مقطوعاً به.

الثامن: علّة تخالف مذهب الصحابة. وهي فاسدة عند من يوجب اتباع الصحابة، وإن كان المنعُ من تقليد الصحابي مسألةً اجتهادية. فهذا مجتهَدٌ فيه. ولا يبعد أن نقول: بطلان ذلك المذهب مقطوع به.

التاسع: أن يكون وجود العلّة في الفرع مظنوناً لا مقطوعاً به. وقد ذكرنا فيه خلافاً. واللّه أعلم.

هذه هي المفسدات.

ووراءَ هذا اعتراضاتٌ مثل المنع، وفساد الوضع، وعدم التأثير، والكسر، والفرق، والقول بالموجب، والتعدية، والتركيب.

وما يتعلّق منه بصوب نظر المجتهد قد انطوى تحت ما ذكرناه. وما لم يندرج تحت ما ذكرناه فهو نظرٌ جَدَليٌّ يتبع فيه شريعة الجدل التي وضعها الجدليون باصطلاحهم، فإن لم يتعلّق بها فائدة دينية فينبغي أن نشحّ على الأوقات أن نُضيعَها بها وبتفصيلها؛ وإن تعلّق بها فائدة من ضم نشر الكلام، ورد كلام المتناظرين إلى مجرى الخصام. كيلا يذهب كلُّ واحد عرضاً وطولاً في كلامه، منحرفاً عن مقصد نظره. فهي ليست فائدة من جنس أصول الفقه، بل هي من علم الجدل. فينبغي أن تُفْرَدَ بالنظر، ولا تُمْزَجَ بالأصول التي يقصد بها تذليل طرق الاجتهاد للمجتهدين.

وهذا آخر القطب الثالث المشتمل على طرق استثمار الأحكام إما من صيغة اللفظ وموضوعِه، أو إشارته ومقتضاه، أو معقولِهِ ومعناه، فقد استوفيناه. واللَّه أعلم.

القطب الرابع

في حكم المستثمر وهو المجتهد فيه

ويشتمل هذا القطب على ثلاثة فنون:

فن في الاجتهاد.

وفن في التقليد.

وفن في ترجيح المجتهدِ دليلاً على دليل عند التعارض.

الفن الأول

في الاجتهاد
والنظر في أركانه، وأحكامه

النظر الأول

في أركان الاجتهاد

أما أركانه فثلاثة: المجتهِد، والمجتهَد فيه ونفس الاجتهاد.

الركن الأول

في نفس الاجتهاد

وهو عبارة عن بذل المجهود، واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال. ولا يستعمل إلا فيما فيه كُلفة وجهد، فيقال: اجتهَدَ في حَمل حجر الرَّحا، ولا يقال: اجتهَدَ في حمل خردلة.

لكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصاً ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة. والاجتهاد التامّ: أن يبذل الوسعَ في الطلب بحيث يُحِسُّ من نفسه بالعجز عن مزيد طلب.

الركن الثاني

المجتهد

وله شرطان:

أحدهما: أن يكون محيطاً بمدارك الشرع، متمكّناً من استثارة الظن بالنظر فيها، وتقديم ما يجب تقديمه، وتأخيرِ ما يجب تأخيره.

والشرط الثاني: أن يكون عدلاً، مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة. وهذا يشترط لجواز الاعتماد على فتواه، فمن ليس عدلاً فلا تقبل فتواه. أما هو في نفسه إذا كان عالماً فله أن يجتهد لنفسه ويأخذ باجتهاد نفسه، فكأنَّ العدالة شرطُ القبول للفتوى، لا شرطُ صحة الاجتهاد.

فإن قيل: متى يكون محيطاً بمدارك الشرع؟ وما تفصيل العلوم التي لا بدّ منها لتحصيل منصب الاجتهاد؟

قلنا: إنما يكون متمكناً من الفتوى بعد أن يعرف المدارك المثمرة للأحكام، وأن يعرف كيفية الاستثمار.

والمدارِكُ المثمرةُ للأحكام كما فصّلناها أربعة: الكتابُ والسنةُ والإجماعُ والعقلُ.

وطريق الاستثمار يتم بأربعة علوم: اثنان مقدَّمان، واثنان متمِّمان، وأربعة في الوسط. فهذه ثمانية، فلنفصّلها ولننبّه فيها على دقائق أهملها الأصوليون.

أما كتابُ اللَّه عز وجل: فهو الأصل، ولا بدّ من معرفته. ولنخفّف عنه بأمرين:

أحدهما: أنه لا يشترط معرفة جميع الكتاب، بل ما تتعلق به الأحكام منه. وهو مقدار خمسمائة آية.

الثاني: لا يشترط حفظها عن ظهر قلبه، بل أن يكون عالماً بمواضعها، بحيث يطلب فيها الآية المحتاج إليها في وقت الحاجة.

وأما السنة: فلا بدّ من معرفة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام. وهي وإن كانت زائدةً على ألوفٍ فهي محصورة.

وفيها التخفيفان المذكوران: إذ لا يلزمه معرفةُ ما يتعلّق من الأحاديث بالمواعظِ وأحكام الآخرة وغيرها.

الثاني: لا يلزمه حفظُها عن ظهر قلبه، بل أن يكون عنده أصْلٌ مصحَّحٌ لجميع الأحاديث المتعلّقة بالأحكام، كـ«**سنن أبي داود**»[(١)]، و«**معرفة السنن**» لأحمد البيهقي[(٢)]، أو أصل وقعت العناية فيه بجمع الأحاديث المتعلّقة بالأحكام. ويكفيه أن يعرف مواقع كلّ باب فيراجعه وقت الحاجة إلى الفتوى. وإن كان يقدر على حفظه فهو أحسن وأكمل.

وأما الإجماع: فينبغي أن تتميّز عنده مواقع الإجماع. حتى لا يفتي بخلاف الإجماع. كما يلزمه معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلافها.

والتخفيف في هذا الأصل أنه لا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف، بل كلّ مسألةٍ يفتي فيها، فينبغي أن يعلم أن فتواه ليست مخالفةً للإجماع، إما بأن يعلم أنه موافقٌ مذهباً من مذاهب العلماء أيَّهم كان، أو يعلم أن

---

(١) سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، ولد سنة (٢٠٢هـ) في البصرة، إمام في الحديث، وصاحب أحد كتب السنة المشهورة، توفي سنة (٣٧٥هـ) انظر تاريخ بغداد (٩/ ٥٥)، والأعلام (٣/ ١٨٢).

(٢) أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر، ولد في نواحي نيسابور سنة ٣٨٤هـ، إمام في الحديث، له مؤلفات في رواية الحديث توفي في نيسابور سنة (٤٥٨هـ)، انظر طبقات الشافعية للأسنوي (١/ ١٩٨)، والأعلام (١/ ١١٣).

هذه واقعةٌ متولّدة في العصر، لم يكن لأهل الإجماع فيها خوض. فهذا القدرُ فيه كفاية.

وأما العقل: فنعني به مستنَدَ النفي الأصلي للأحكام، فإن العقل قد دلّ على نفي الحرج في الأقوال والأفعال، وعلى نفي الأحكام عنها في صورٍ لا نهاية لها، إلّا ما استثنته الأدلّة السمعيةُ من الكتاب والسنة، والمستثنيات محصورة وإن كانت كثيرة.

فينبغي أن يرجع في كلّ واقعةٍ إلى النفي الأصلي والبراءة الأصلية، ويعلم أن ذلك لا يغيَّر إلا بنصٍّ، أو قياسٍ على منصوص. فيأخذ في طلب النصوص.

وفي معنى النصوص الإجماعُ، وأفعالُ الرسول بالإضافة إلى ما يدلّ عليه الفعل، على الشرط الذي فصلناه.

وهذه هي المدارك الأربعة.

فأما العلوم الأربعة التي بها يعرف طرق الاستثمار فعلمان مقدمان:

أحدهما: معرفة نَصْبِ الأدلّة وشروطها التي بها تصير البراهين والأدلّة مُنْتِجَةً. والحاجة إلى هذا تعمّ المدارِكَ الأربعة.

والثاني: معرفة اللغة والنحو، على وجهٍ يتيسر له به فهمُ خطاب العرب. وهذا تخصُّ فائدتُهُ الكتابَ والسنة.

ولكلّ واحد من هذين العلمين تفصيلٌ، وفيه تخفيف وتثقيل.

أما تفصيلُ العلم الأول: فهو أن يعلم أقسامَ الأدلّة، وأشكالها، وشروطها. فيعلم أن الأدلّة ثلاثة: عقليةٌ تدل لذاتها، وشرعيةٌ صارتْ أدلّةً بوضع الشرع، ووضعيةٌ وهي العبارات اللغويّة.

ويحصل تمام المعرفة فيه بما ذكرناه فيها في مقدمة الأصول، من مدارك العقول، لا بأقل منه. فإنّ من لم يعرف شروط الأدلّة لم يعرف حقيقة الحكم، ولا حقيقة الشرع، ولم يعرف الشارعَ، ولا عرف من أرسل الشارع.

ثم قالوا: لا بدّ أن يعرف حدوث العالم، وافتقارَهُ إلى محدِثٍ موصوف بما يجب له من الصفات، منزّه عما يستحيل عليه. وأنه مُتعبِّدٌ عباده ببعثة الرسل ومصدق لهم بالمعجزات. وليكن عارفاً بصدق الرسول، بالنظر في معجزته.

والتخفيف في هذا عندي أن القدر الواجب من هذه الجملة: اعتقادٌ جازم، إذ به يصير مسلماً. والإسلام شرطٌ في المفتي لا محالة.

فأما معرفته بطرق الكلام، والأدلّة المحرّرة على عادتهم، فليس بشرط، إذ لم يكن في الصحابة والتابعين من يحسن صنعة الكلام.

فأما مجاوزةُ حد التقليد فيه إلى معرفة الدليل فليس بشرط أيضاً لذاته، لكنه يقع من ضرورة مَنصِب الاجتهاد، فإنه لا يبلغ رتبة الاجتهاد في العلم إلا وقد قَرَع سمعه أدلّة خلق العالم، وأوصاف الخالق، وبعثة الرسل، وإعجاز القرآن. فإن كلّ ذلك يشتمل عليه كتاب اللَّه، وذلك مُحصِّل للمعرفة الحقيقية، مُجاوِزٌ بصاحبه حدّ التقليد، وإن لم يمارس صاحبه صنعة الكلام. فهذا من لوازم منصب الاجتهاد، حتى تُصُوِّر مقلد محض في تصديق الرسول وأصول الإيمان لجاز له الاجتهاد في الفروع.

أما المقدّمة الثانية: فعلم اللغة والنحو: أعني القدر الذي يفهم به خطابَ العرب، وعادتهم في الاستعمال إلى حدٍّ يميز بين صريح الكلام، وظاهره، ومجمله، وحقيقتِه ومجازِه، وعامِّه وخاصِّه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه، ومقيَّدِه، ونصِّه وفحواه، ولحنه ومفهومه.

والتخفيفُ فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل بن أحمد[١] والمبرّد[٢]، ولا أن يعرف جميع اللغة، ويتعمق في النحو، بل القدرَ الذي يتعلّق بالكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك دقائق المقاصد منه.

وأما العلمان المتممان:

فأحدهما: معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة. وذلك في آيات وأحاديث محصورة.

والتخفيف فيه: أنه لا يشترط أن يكون جميعه على حفظه، بل كلُّ واقعةٍ يفتي فيها بآية أو حديث فينبغي أن يعلم أن ذلك الحديث، وتلكَ الآية ليست من جملة المنسوخ. وهذا يعمّ الكتاب والسنة.

الثاني: وهو يخصّ السنة: معرفة الرواية، وتمييز الصحيح منها عن الفاسد، والمقبول عن المردود. فإن ما لا ينقله العدل عن العدل فلا حجّة فيه.

والتخفيف فيه: أن كلَّ حديث يفتى به مما قَبِلَتْهُ الأمةُ فلا حاجة به إلى النظر في إسناده. وإن خالفه بعض العلماء فينبغي أن يعرف رواتَهُ، وعدالَتَهُمْ. فإن كانوا مشهورين عنده، كما يرويه الشافعي عن مالك عن نافع[٣] عن ابن عمر مثلاً، اعتمد

(١) الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، ولد في البصرة سنة (١٠٠هـ)، إمام في اللغة والنحو، واضع علم العروض توفي سنة (١٧٠هـ) انظر وفيات الأعيان (١/ ١٧٢)، والأعلام (٢/ ٣٦٣).

(٢) محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، ولد في البصرة سنة (٢١٠هـ)، إمام في اللغة له مؤلفات، توفي سنة (٢٨٦هـ) انظر الأعلام (٨/ ١٥).

(٣) نافع المدني أبو عبد اللَّه، إمام التابعين بالمدينة، نشأ فيها كان سفير عمر بن عبد العزيز إلى مصر، توفي سنة (١١٧هـ) انظر الأعلام (٨/ ٣١٩).

عليه. فهؤلاء قد تواتر عند الناس عدالتهم وأحوالهم، والعدالة إنما تعرف بالخبرة والمشاهدة، أو بتواتر الخبر. فما نزل عنه فهو تقليد، وذلك بأن يقلّد البخاريّ[(١)] ومسلماً[(٢)] في أخبار الصحيحين، وأنهما ما رووها إلا عمن عرفوا عدالته. فهو مجرد تقليد.

وإنما يزول التقليدُ بأن يعرف أحوال الرواة بتسامع أحوالهم وسيرهم، ثم ينظر في سيرهم أنها تقتضي العدالة أم لا. وذاك طويل، وهو في زماننا مع كثرة الوسائط عسير.

والتخفيف فيه: أن يكتفي بتعديل الإمام العدل بعد أن عرفنا أن مذهبه في التعديل مذهب صحيح. فإن المذاهب مختلفة فيما يعدل به ويجرح. فإن من مات قبلنا بزمانٍ امتنعت الخبرةُ والمشاهدةُ في حقّه. ولو شرط أن تتواتر سيرته فذلك لا يصادَفُ إلا في الأئمة المشهورين. فيقلّد في معرفة سيرته عدلاً يخبر عنها، فنقلده في تعديله بعد أن عرفنا صحة مذهبه في التعديل.

فإن جوّزنا للمفتي الاعتماد على الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها قَصُرَ الطريق على المفتي. وإلا طال الأمرُ، وعَسُر الخَطْبُ في هذا الزمان، مع كثرة الوسائط. ولا يزال الأمر يزداد شدة بتعاقب الأعصار.

فهذه هي العلوم الثمانية التي يستفاد بها منصب الاجتهاد.

ومعظم ذلك يشتمِلُ عليه ثلاثة فنون: علم الحديث، وعلمُ اللغة، وعلم أصول الفقه. فأما الكلامُ وتفاريعُ الفقه فلا حاجة إليهما، وكيف يحتاج إلى تفاريع الفقه، وهذه التفاريع يولّدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد، فكيف تكون شرطاً في منصب الاجتهاد وتقديم الاجتهاد عليها شرط؟ نعم إنما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسته، فهو طريقُ تحصيلِ الدربة في هذا الزمان، ولم يكن الطريقُ في زمان الصحابة ذلك. ويمكن الآنَ سلوك طريق الصحابة أيضاً.

---

(١) البخاري محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد اللّه، ولد في بخارى سنة ١٩٤هـ، حبر الإسلام، صاحب الجامع الصحيح، زار عدّة مناطق توفي سنة(٢٥٦هـ) انظر الأعلام (٦/ ٣٤).

(٢) مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، ولد في نيسابور سنة (٢٠٤هـ)، رحل إلى الحجاز ومصر والشام والعراق، إمام حافظ، صاحب الصحيح توفي سنة (٢٦١هـ) انظر الأعلام (٨/ ١٨).

دقيقة في التخفيف يغفل عنها الأكثرون: [تجزّؤ الاجتهاد]:

اجتماع هذه العلوم الثمانية إنما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع.

وليس الاجتهادُ عندي منصباً لا يتجزأ، بل يجوز أن ينالَ العالمُ منصبَ الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، فمن عرف طُرُقَ النظر القياسي فله أن يفتي في مسألة قياسية، وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث. فمن ينظر في مسألة المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس، عارفاً بأصول الفرائض ومعانيها، وإن لم يكن قد حصَّل الأخبار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات، أو في مسألة النكاح بلا وليّ. فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها، ولا تعلّق لتلك الأحاديث بها، فمن أين تصيرُ الغفلة عنها أو القصور عن معرفتها نقصاً؟ ومن عرف أحاديثَ قتل المسلم بالذمي وطرق التصرف فيه فما يضرُّه قصوره عن علم النحو الذي به يعرّف قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾ [المائدة: ٦] وقس عليه ما في معناه.

وليس من شرط المفتي أن يجيب عن كلّ مسألة، فقد سئل مالك رحمه اللَّه عن أربعين مسألة، فقال في ستٍّ وثلاثين منها: لا أدري.

وكم توقّف الشافعي رحمه اللَّه، بل الصحابة، في المسائل. فإذاً لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي، فيفتي فيما يدري ويدري أنه يدري، ويميّز بين ما لا يدري وبين ما يدري، فيتوقّف فيما لا يدري، ويفتي فيما يدري.

الركن الثالث

المجتهَدُ فيه

والمجتَهَدُ فيه كلّ حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي.

واحترزنا بالشرعي عن العقليات ومسائل الكلام، فإن الحقّ فيها واحد، والمصيب واحد، والمخطئ آثم. وإنّما نعني بالمجتَهَد فيه ما لا يكون المخطئ فيه آثماً.

ووجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأمّة من جليات الشرع فيها أدلّةٌ قطعية يأثم فيه المخالف، فليس ذلك محلَّ الاجتهاد.

فهذه هي الأركان.

فإذا صدر الاجتهاد التامّ من أهله، وصادف محله، كان ما أدّى إليه الاجتهاد حقاً وصواباً كما سيأتي.

وقد ظن ظانون أن شرط المجتهد أن لا يكون نبياً، فلم يجوّزوا الاجتهاد للنبي، وأنّ شرط الاجتهاد أن لا يقع في زمن النبوة. فنرسم فيه مسألتين.

مسألة: [الاجتهاد في زمن النبي ﷺ]:

اختلفوا في جواز التعبّد بالقياس والاجتهاد في زمان الرسول عليه السلام. فمنعه قوم وأجازه قوم، وقال قوم: يجوز للقضاة والولاة في غيبته، لا في حضور النبي ﷺ.

والذين جوّزوا: منهم من قال: يجوز بالإذن، ومنهم من قال: يكفي سكوت رسول اللَّه ﷺ.

ثم اختلف المجوّزون في وقوعه.

والمختار: أن ذلك جائز في حضرته وغيبته، وأن يدلّ عليه بالإذن أو السكوت، لأنه ليس في التعبّد به استحالة في ذاته، ولا يفضي إلى محال ولا إلى مفسدة، وإن أوجبنا الصلاح فيجوز أن يعلم اللَّه لطفاً يقتضي ارتباط صلاح العباد بتعبّدهم بالاجتهاد، لعلمه بأنه لو نصّ لهم على قاطع لبغوا وعصوا.

فإن قيل: الاجتهاد مع النص محال، وتعرُّف الحكم بالنص بالوحي الصريح ممكن، فكيف يردّهم إلى ورطة الظن؟

قلنا: فإذا قال لهم: أوحي إليَّ أنّ حكم اللَّه تعالى عليكم ما أدّى إليه اجتهادكم، وقد تُعُبِّدتم بالاجتهاد والقياس، فهذا نص. وقولكم: الاجتهاد مع النص محال، مسلّم، ولكن لم ينزل نص في الواقعة. وإمكان النص لا يضاد الاجتهاد، وإنما يضاده نفس النص. كيف وقد تعبّد النبي ﷺ بالقضاء بقول الشهود حتى قال: «**إنكم لتختصمون إليَّ، ولعلّ بعضكم أن يكون أَلْحَنَ بحجته من بعض**»(١) وكان يمكن نزول الوحي بالحق الصريح في كلّ واقعة، حتى لا يحتاج إلى الرجم بالظن وخوف الخطأ.

فأما وقوعه:

فالصحيح أنه قامَ الدليلُ على وقوعه في غيبته، بدليل قصةِ معاذ(٢)، فأما في حضرته فلم يقم فيه دليل.

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٩٥٢) رقم (٢٥٣٤)، ومسلم في الصحيح (٣/ ١٣٣٧) رقم (١٧١٣).

(٢) سبق تخريجه (١/ ٢٩٧).

فإن قيل: فقد قال لعمرو بن العاص: «**احكم**» في بعض القضايا. فقال: «أَجْتَهِدُ وأنت حاضر؟» فقال: «**نعم، إن أصبتَ فلك أجرانِ، وإن أخطأت فلك أجر**»[١] وقال لعقبة بن عامر[٢] ولرجل من الصحابة: «**اجتهدا فإن أصبتما فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة**».

قلنا: حديث معاذ مشهور قبلتْهُ الأمّة. وهذه أخبارُ آحادٍ لا تثبت. وإن ثبتتْ احتملَ أن يكون مخصوصاً بهما، أو في واقعةٍ معينة، وإنما الكلام في جواز الاجتهاد مطلقاً في زمانه ﷺ.

مسألة: [اجتهاد النبي ﷺ]:

اختلفوا في النبي عليه السلام هل يجوز له الحكم بالاجتهاد فيما لا نص فيه. والنظرُ في الجواز والوقوع.

والمختار: جواز تعبّده بذلك. لأنه ليس بمحال في ذاته ولا يفضي إلى محال ومفسدة.

فإن قيل: المانع منه أنه قادر على استكشاف الحكم بالوحي الصريح فكيف يَرْجمُ بالظن؟

قلنا: فإذا استكشف، فقيل له: حكمنا عليك أن تجتهد، وأنت متعبّد به، فهل له أن ينازع اللَّه فيه، أو يلزمه أن يعتقد أن صلاحَهُ فيما تعبّد به؟!

فإن قيل: قوله ﷺ نص قاطع يضاد الظن، والظنّ يتطرق إليه احتمال الخطأ، فهما متضادّان؟

قلنا: إذا قيل له: ظنُّك علامة الحكم، فهو يستيقن الظنَّ والحكم جميعاً، فلا يحتمل الخطأ. وكذلك اجتهادُ غيره عندنا. ويكون كظنه صدق الشهود. فإنه يكون مصيباً، وإن كان الشاهدُ مزوِّراً في الباطن.

فإن قيل: فإن ساواه غيره في كونه مصيباً بكلّ حال فليُجِزْ لغيره أن يخالِفَ قياسَه باجتهاد نفسه.

قلنا: لو تعبّد بذلك لجاز، ولكن دلَّ الدليل من الإجماع على تحريم مخالفة اجتهاده ﷺ، كما دلّ على تحريم مخالفة اجتهاد الأمّة كافة، كما دلّ على تحريم

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤/ ٩٩) رقم (٧٠٠٤)، والدارقطني في السنن (٤/ ٢٠٣) رقم (١).

(٢) عقبة بن عامر بن عيسى الجهني، كان عالماً بالفرائض والفقه، ومن القراء. ومن الذين جمعوا القرآن، شهد الغزوات، وشهد صفين مع معاوية، وولي مصر مات زمن معاوية انظر الإصابة (٢/ ٤٨٩).

مخالفة اجتهاد الإمام الأعظم والحاكم لأن صلاح الخلق في اتباع رأي الإمام والحاكم وكافة الأمّة. فكذلك النبيّ.

ومن ذهب إلى أن المصيب واحد يرجّحُ اجتهادَهُ لكونه معصوماً عن الخطأ دون غيره. ومنهم من جوّز عليه الخطأ ولكن لا يُقَرّ عليه.

فإن قيل: كيف يجوز ورود التعبّد بمخالفة اجتهاده، وذلك يناقض الاتّباع، وينفّر عن الانقياد؟

قلنا: إذا عرّفهم على لسانه بأن حكمهم اتباع ظنهم وإن خالف ظنّ النبي ﷺ، كان اتباعه في امتثال ما رسمه لهم، كما في القضاءِ بالشهود. فإنه لو قضى النبي بشهادة شخصين لم يعرِف فسقهما، فشهدا عند حاكم عَرَفَ فسقَهما لم يقبلهما.

وأما التنفير فلا يحصل، بل تكون مخالفته كمخالفته في الشفاعة[١]، وفي تأبير النخل[٢]، ومصالح الدنيا.

فإن قيل: لو قاس فرعاً على أصلٍ أفيجوز إيرادُ القياس على فرعه أم لا؟ إن قلتم: لا، فمحال، لأنه صار منصوصاً عليه من جهته. وإن قلتم: نعم، فكيف يجوز القياس على الفرع؟

قلنا: يجوز القياس عليه، وعلى كلّ فرع أجمعت الأمّة على إلحاقه بأصل، لأنه صار أصلاً بالإجماع والنص. فلا ينظر إلى مأخذهم. كيف وما ألحقه بعض العلماء فقد جوّز بعضهم القياس عليه وإن لم توجد علّة الأصل؟!

[هل وقع من النبي ﷺ الحكم بالاجتهاد]:

أما الوقوع فقد قال به قوم، وأنكره آخرون، وتوقّف فيه فريق ثالث. وهو الأصحّ، فإنه لم يثبت فيه قاطع.

احتج القائلون به: بأنه عوتب عليه الصلاة والسلام في أسارىٰ بدر، وقيل له: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧] وقال النبي عليه السلام: «**لو نزل عذاب ما نجا منه إلا عمر**»[٣] لأنه كان قد أشار بالقتل، ولو كان قد حَكَمَ بالنص لما عوتب.

قلنا: لعلّه كان مخيّراً بالنص بين إطلاق الكلّ أو قتل الكلّ أو فداء الكل، فأشار بعض الأصحاب بتعيين الإطلاق على سبيل المنع عن غيره. فنزل العتاب مع

(١) سبق تخريجه ص (٢٧٩).
(٢) سبق تخريجه (١/ ٢٥١).
(٣) الطبري (١٠/ ٣٤).

الذين عَيَّنُوا له، لا مع رسول اللَّه ﷺ، لكن ورد بصيغة الجمع، والمراد به أولئك خاصة.

واحتجوا: بأنه لما قال: «**لا يختلى خلاها، ولا يُعضَدُ شجرها**» قال العباس: إلا الإذخر. فقال ﷺ: «**إلا الإذخر**»(١).

وقال في الحج: «**هو للأبد، ولو قلت لعامنا لوجب**»(٢).

ونزل منزلاً للحرب فقيل له: إن كان بوحي فسمعاً وطاعة، وإن كان باجتهاد ورأي فهو ليس منزل مكيدة. فقال: بل باجتهاد ورأي، فرحل.

قلنا: أما الإذخر فلعلّه كان نزلَ الوحيُ بأن لا يستثني الإذخر إلا عند قول العباس، أو كان جبريل عليه السلام حاضراً فأشار عليه بإجابة العباس.

وأما الحج فمعناه: لو قلت لعامنا لما قلته إلّا عن وحي ولوجب لا محالة.

وأما المنزّل فذلك اجتهاد في مصالح الدنيا. وذلك جائز بلا خلاف، إنما الخلاف في أمور الدين.

احتج المنكرون لذلك بأمور:

أحدها: أنه لو كان مأموراً به لأجاب عن كلّ سؤال، ولما انتظر الوحي.

الثاني: أنه لو كان مجتهداً لنقل ذلك عنه واستفاض.

الثالث: أنه كان ينبغي أن يختلف اجتهاده ويتغيّر، فيتهم بسبب تغير الرأي.

قلنا: أما انتظار الوحي فلعلّه كان حيث لم ينقدح له اجتهاد، أو في حكم لا يدخله الاجتهاد، أو نُهي عن الاجتهاد فيه.

وأما الاستفاضة بالنقل فلعلّه لم يطلع الناس عليه وإن كان متعبّداً به. أو لعلّه كان متعبّداً بالاجتهاد إذا لم ينزل نص، وكان يَنْزِلُ النص، فيكون كمن تُعبِّد بالزكاة والحج إن ملك النصاب والزاد فلم يملك، فلا يدلّ على أنه لم يكن متعبّداً.

وأما التهمة بتغير الرأي فلا تعويل عليها، فقد اتهم بسبب النسخ، كما قال تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفۡتَرِۭ﴾ [النحل: ١٠١] ولم يدلّ ذلك على استحالة النسخ.

كيف وقد عورض هذا الكلام بجنسه، فقيل: لو لم يكن متعبّداً بالاجتهاد لفاته ثواب المجتهدين، ولكان ثواب المجتهدين أجزل من ثوابه؟

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (١/ ٥٣) رقم (١١٢)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٩٨٩) رقم (١٣٥٥).

(٢) سبق تخريجه ص (٦٢).

وهذا أيضاً فاسد: لأن ثواب تحمُّل الرسالة والأداء عن اللَّه تعالى فوق كلّ ثواب.

فإن قيل: فهل يجوز التعبّد بوضع العبادات، ونصب الزكوات وتقديراتها، بالاجتهاد؟

قلنا: لا محيلَ لذلك، ولا يفضي إلى محال ومفسدة. ولا بعد في أن يجعل اللَّه تعالى صلاح عباده فيما يؤدّي إليه اجتهاد رسوله، لو كان الأمر مبنياً على الصلاح.

ومَنع القدريةُ هذا، وقالوا: إن وافق ظنُّه الصلاح في البعض، فيمتنع أن يوافق في الجميع.

وهذا فاسد، لأنه لا يبعد أن يلقي اللَّه في اجتهاد رسوله ما فيه صلاح عباده.

هذا هو الجواز العقلي.

أما وقوعه فبعيد، وإن لم يكن محالاً، بل الظاهر أن ذلك كله كان عن وحي صريح ناصٍّ على التفصيل.

النظر الثاني

في أحكام الاجتهاد

والنظر في حق المجتهد:

في تأثيمه، وتخطئته وإصابته، وتحريم التقليد عليه، وتحريم نقض حكمه الصادر عن الاجتهاد. فهذه هي أحكام الاجتهاد.

الحكم الأول

النظر في تأثيم المخطئ في الاجتهاد

والإثم ينتفي عن كلّ من جَمَعَ صفات المجتهدين إذا تمَّ الاجتهاد في محلّه. فكلّ اجتهادٍ تامّ إذا صدر من أهله، وصادف محلّه، فثمرته حق وصواب. والإثم عن المجتهد منفيّ.

والذي نختاره: أن الإثم والخطأ متلازمان، فكلّ مخطئ آثم. وكلّ آثم مخطئ. ومن انتفى عنه الإثم انتفى عنه الخطأ.

فلنقدّم حكم الإثم أولاً: فنقول:

النظريات تنقسم إلى ظنيّة وقطعيّة.

فلا إثم في الظنّيات، إذ لا خطأ فيها، والمخطئ في القطعيّات آثم.

والقطعيّات ثلاثة أقسام: كلامية، وأصولية، وفقهية:

أما الكلامية: فنعني بها العقليّات المحضة. والحق فيها واحد. ومن أخطأ الحقَّ فيها فهو آثم. ويدخل فيه حدوث العالم، وإثبات المحدِث، وصفاتِهِ الواجبةِ والجائزةِ والمستحيلة، وبعثة الرسل، وتصديقهم بالمعجزات، وجواز الرؤية، وخلق الأعمال، وإرادة الكائنات، وجميع ما الكلام فيه مع المعتزلة والخوارج والروافض والمبتدعة.

وحدّ المسائل الكلامية المحضةِ ما يصح للناظر دَرْكُ حقيقته بنظر العقل قبل ورود الشرع. فهذه المسائل: الحق فيها واحد، ومن أخطأه فهو آثم. فإن أخطأ فيما يرجع إلى الإيمان باللَّه ورسوله فهو كافر. وإن أخطأ فيما لا يمنعه من معرفة اللَّه عز

وجل ومعرفة رسوله، كما في مسألة الرؤية، وخلق الأعمال، وإرادة الكائنات، وأمثالها، فهو آثم من حيث إنه عَدَل عن الحق، وضالٌّ ومخطئ من حيث أخطأ الحق المتيقَّن، ومبتدعٌ من حيث قال قولاً مخالفاً للمشهور بين السلف، ولا يلزم الكفر.

وأما الأصولية: فنعني بها كونَ الإجماع حجّة، وكون القياس حجّة، وكون خبر الواحد حجّة.

ومن جملته: خلافُ من جوّز خلاف الإجماع المنبرم قبل انقضاء العصر، وخلاف الإجماع الحاصل عن اجتهاد، ومَنْع المصير إلى أحد قولي الصحابة والتابعين عند اتفاق الأمّة بعدهم على القول الآخر. ومن جملته اعتقادُ كون المصيب واحداً في الظنيات. فإن هذه مسائلُ أدلَّتُها قطعيّة، والمخالف فيها آثم مخطئ.

وقد نبّهنا على القطعيّات والظنيّات في أدراج الكلام في جملة الأصول.

وأما الفقهية: فالقطعيّة منها وجوبُ الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب، وكلّ ما عُلِم قطعاً من دين اللَّه. فالحق فيها واحد وهو المعلوم. والمخالف فيها آثم.

ثم يُنظَر: فإن أنكر ما عُلِمَ ضرورةً من مقصود الشارع، كإنكار تحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم، فهو كافر، لأن هذا الإنكار لا يصدر إلا عن مكذّبٍ بالشرع. وإن علم قطعاً بطريق النظر، لا بالضرورة، ككون الإجماع حجّة، وكونِ القياس وخبر الواحد حجّة، وكذلك الفقهياتُ المعلومة بالإجماع، فهي قطعيّة، فمنكرها ليس بكافر لكنه آثم ومخطئ.

فإن قيل: كيف حكمتم بأن وجوب الصلاة والصوم ضروري، ولا يعرف ذلك إلا بصدق الرسول، وصدقُ الرسول نظري؟

قلنا: نعني به أن إيجاب الشارع له معلومٌ تواتُراً أو ضرورةً، أما أن ما أوجبه فهو واجب، فذلك نظري يعرف بالنظر في المعجزة المصدِّقة. ومن ثبت عنده صدقه فلا بدّ أن يعترف به. فإن أنكره فذلك لتكذيبه الشارع، ومكذبه كافر، فلذلك كفّرناه به. أما ما عداه من الفقهيات الظنيّة التي ليس عليها دليل قاطع فهو في محل الاجتهاد، فليس فيها عندنا حقٌّ معين، ولا إثم على المجتهد إذا تمّم اجتهاده وكان من أهله.

فخرج من هذا أن النظريات قسمان: قطعيّة وظنيّة. فالمخطئ في القطعيّات آثم، ولا إثم في الظنيات أصلاً، لا عند من قال المصيب فيها واحد، ولا عند من قال: كلّ مجتهد مصيب. هذا هو مذهب الجماهير.

وقد ذهب بشر المريسي[١] إلى إلحاق الفروع بالأصول، وقال: فيها حق واحد متعيّن، والمخطئ آثم.

وذهب الجاحِظُ والعنبريّ[٢] إلى إلحاق الأصول بالفروع. وقال العنبري: كلّ مجتهدٍ في الأصول أيضاً مصيب. وليس فيها حق واحد متعيّن. وقال الجاحظ: فيها حقٌّ واحد متعيّن، لكن المخطئ فيها معذور غير آثم كما في الفروع.

فلنرسم في الردّ على هؤلاء الثلاثة ثلاث مسائل:

مسألة: [مذهب الجاحظ، والردّ عليه]:

ذهب الجاحظ إلى أن مخالِف ملّة الإسلام من اليهود والنصارى والدهريّة، إن كان معانداً على خلاف اعتقادِهِ فهو آثم. وإن نَظَر فعجز عن دَرْكِ الحق فهو معذور غير آثم. وإن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر، فهو أيضاً معذور، وإنما الآثم المعذب هو المعاند فقط، لأن اللَّه تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وهؤلاء قد عجزوا عن درك الحق، ولزموا عقائدهم خوفاً من اللَّه تعالى إذا استدّ عليهم طريق المعرفة.

وهذا الذي ذكره ليس بمحالٍ عقلاً، لو ورد الشرع به. وهو جائز لو ورد التعبّد كذلك. ولكن الواقعَ خلافُ هذا. فهو باطلٌ بأدلّةٍ سمعية ضروريّة. فإنا كما نعرف أن النبي ﷺ أمَرَ بالصلاة والزكاة ضرورةً، فيعلم أيضاً ضرورةً أنه أَمَرَ اليهود والنصارى بالإيمان به واتباعه، وذمّهم على إصرارهم على عقائدهم. ولذلك قاتَلَ جميعَهم. وكان يكشف عن مؤتزر من بلغ منهم ويقتله. ويعلم قطعاً أن المعاند العارفَ مما يقل، وإنما الأكثرُ المقلِّدة الذين اعتقدوا دين آبائهم تقليداً، ولم يعرفوا معجزة الرسول عليه السلام وصدقه. والآيات الدالّة في القرآن على هذا لا تحصى، كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [صَ: ٢٧] وقوله تعالى: ﴿وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ﴾ [فصلت: ٢٣] وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: ٧٨] وقوله: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ﴾ [المجادلة: ١٨] وقوله تعالى: ﴿فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ [البقرة: ١٠] أي شك.

وعلى الجملة: ذمُّ اللَّه تعالى والرسول عليه السلام المكذبين من الكفار مما لا ينحصر في الكتاب والسنة.

---

(١) بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمٰن المريسي، من أهل الاعتزال فقيه، رمي بالزندقة، وإليه تنسب المريسية، توفي سنة (٢١٨هـ) انظر وفيات الأعيان (١/ ٢٥١)، والأعلام (١/ ٣٢٢).

(٢) عبد اللَّه بن الحسن بن الحصين، ثقة، مشهور ولي القضاء في البصرة، وتوفي فيها سنة (١٦٨هـ) انظر طبقات الفقهاء للشيرازي ص (٩١) والأعلام (٤/ ٣٤٦).

وأما قوله: «**كيف يكلفهم ما لا يطيقون؟**» قلنا: نعلم ضرورةً أنه كلّفهم، أمّا أنهم يطيقون أو لا يطيقون فليُنظر فيه، بل نبّه اللَّه تعالى على أنه أقدرهم عليه بما رزقهم من العقل، ونصب من الأدلّة، وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبّهوا العقول، وحركوا دواعي النظر حتى لم يبق على اللَّه لأحد حجّة بعد الرسل.

مسألة: [مذهب العنبري والردُّ عليه]:

ذهب عبد اللَّه بن الحسن العنبري إلى أن كلّ مجتهد مصيب في العقليّات، كما في الفروع[١].

فنقول له: إن أردت أنهم لم يُؤْمَرُوا إلا بما هم عليه، وهو منتهى مقدورهم في الطلب، فهذا غير محال عقلاً. ولكنه باطل إجماعاً وشرعاً، كما سبق ردُّه على الجاحظ. وإن عنيت به أن ما اعتقده فهو على ما اعتقده، فنقول: كيف يكون قِدَمُ العالَم وحدوثُه حقّاً، وإثبات الصانِع ونفيُه حقّاً، وتصديقُ الرسول وتكذيبه حقّاً؟ وليستَ هذه الأوصاف وضعية كالأحَكام الشرعية، إذ يجوز أن يكون الشيء حراماً على زيد، وحلالاً لعمرو، إذا وُضِع كذلك. أما الأمور الذاتيّة فلا تَتْبَعُ الاعتقاد، بل الاعتقاد يتبعها.

فهذا المذهب شر من مذهب الجاحظ. فإنه أقر بأنَّ المصيب واحد، ولكن جعل المخطئ معذوراً. بل هو شر من مذهب السُّوفِسْطَائية، لأنهم نفوا حقائق الأشياء. وهذا قد أثبت الحقائق ثم جعلها تابعة للاعتقادات. فهذا أيضاً لو ورد به الشرع لكان محالاً، بخلاف مذهب الجاحظ.

وقد استبشع إخوانُهُ من المعتزلة هذا المذهب، فأنكروه وأوّلوه. وقالوا: أراد به اختلاف المسلمين في المسائل الكلامية التي لا يلزم فيها تكفير، كمسألة الرؤية، وخلق الأعمال، وخلق القرآن، وإرادة الكائنات، لأن الآيات والأخبار فيها متشابهة، وأدلّة الشرع فيها متعارضة. وكلُّ فريق ذهب إلى ما رآه أوفَقَ لكلام اللَّه وكلام رسوله عليه السلام، وأليقَ بعظمة اللَّه سبحانه، وثباتِ دينه. فكانوا فيه مصيبين ومعذورين.

فنقول: إن زعم أنهم فيه مصيبون فهذا محال عقلاً، لأنَّ هذه أمور ذاتيةٌ لا تختلف بالإضافة، بخلاف التكليف. فلا يمكن أن يكون القرآن قديماً ومخلوقاً أيضاً، بل أحدهما، والرؤية محالاً وممكناً أيضاً، والمعاصي بإرادة اللَّه تعالى وخارجةً عن إرادته؛ أو يكون القرآن مخلوقاً في حق زيد، قديماً في حق عمرو.

---

(١) المعتمد (٢/ ٩٨٨).

بخلاف الحلال والحرام، فإن ذلك لا يرجع إلى أوصاف الذوات.

وإن أراد أن المصيب واحد، لكن المخطئ معذور غير آثم، فهذا ليس بمحال عقلاً، لكنه باطلٌ بدليل الشرع، واتفاقِ سلف الأمّة على ذم المبتدِعَةِ، ومهاجرتهم، وقطعِ الصحبة معهم، وتشديدِ الإنكار عليهم، مع ترك التشديد على المختلفين في مسائلَ الفرائض وفروع الفقه.

فهذا من حيث الشرعُ دليل قاطع. وتحقيقه أن اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به جهل، والجهل باللَّه حرام مذموم. والجهل بجواز رؤيةِ اللَّه تعالى، وقِدَمِ كلامه الذي هو صفته، وشمولِ إرادته المعاصي، وشمولِ قدرته في التعلق بَجميع الحوادث، كلّ ذلك جهل باللَّه، وجَهل بدين اللَّه فينبغي أن يكون حراماً. ومهما كان الحق في نفسه واحداً متعيّناً كان أحدهما معتقِداً للشيء على خلاف ما هو عليه، فيكون جاهلاً.

فإن قيل: يبطل هذا بالجهل في المسائل الفقهية، وبالجهل في الأمور الدنيوية، كجهله إذا اعتقد أن الأمير في الدار، وليس فيها، وأن المسافة بين مكة والمدينة أقل أو أكثر مما هي عليها.

قلنا: أما الفقهيات فلا يتصوّر الجهل فيها، إذ ليس فيها حقٌّ معين. وأما الدنيوياتُ فلا ثواب في معرفتها، ولا عقاب على الجهل فيها. وأما معرفة اللَّه تعالى ففيها ثواب، وفي الجهل بها عقاب. والمستند فيه الإجماعُ دون دليل العقل. وإلا فدليل العقل لا يحيل حطّ المأثم عن الجاهل باللَّه، فضلاً عن الجاهل بصفات اللَّه تعالى وأفعاله.

فإن قيل: إنما يأثم بالجهل فيما يقدر فيه على العلم، ويظهر عليه الدليل. والأدلّة غامضة، والشبهات في هذه المسائل متعارضة.

قلنا: وكذلك في مسألة حدوث العالم، وإثباتِ النبوّات، وتمييز المعجزة عن السحر، ففيها أدلّة غامضة. ولكنه لم ينته الغموض إلى حد لا يمكن فيه تمييز الشبهة عن الدليل. فكذلك في هذه المسائل: عندنا أدلّة قاطعة على الحقّ. ولو تصوّرت مسألة لا دليل عليها لكنا نسلّم أنه لا تكليف على الخلق فيها.

مسألة: [الإثم في حق المجتهد في الفروع]:

ذهب بشر المريسي إلى أن الإثم غير محطوط عن المجتهدين في الفروع[١]، بل فيها حقٌّ معيّن، وعليه دليل قاطع. فمن أخطأه فهو آثم كما في العقليّات. لكن

---

(١) المعتمد (٢/ ٩٤٩).

المخطئ قد يُكفَّر كما في أصل الإلٰهية والنبوة، وقد يفسَّق كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن ونظائرها. وقد يقتصر على مجرد التأثيم كما في الفقهيات. وتابعه على هذا من القائلين بالقياس ابن عليّة(١)، وأبو بكر الأصمّ(٢). ووافقه جميع نفاة القياس، ومنهم الإمامية. وقالوا: لا مجال للظن في الأحكام. لكن العقلُ قاضٍ بالنفي الأصلي في جميع الأحكام إلا ما استثناه دليل سمعي قاطع. فما أثبته قاطعٌ سمعي فهو ثابت بدليل قاطع. وما لم يثبته فهو باق على النفي الأصلي قطعاً ولا مجال للظن فيه.

وإنما استقام هذا لهم لإنكارهم القياسَ وخبرَ الواحد. وربما أنكروا أيضاً القول بالعموم. والظاهر المحتمِل، حتى يستقيمَ لهم هذا المذهب. وما ذكروه هو اللازم على قول من قال: المصيب واحد، ويلزمهم عليه منعُ المقلّد من استفتاءِ المخالفين.

وقد ركب بعض معتزلة بغداد رأسَهُ في الوفاء بهذا المذهب، وقال: يجب على العامي النظر وطلب الدليل.

وقال بعضهم: يقلِّد العالمَ أصاب المقلد أم أخطأ.

ويدلّ على فساد هذا المذهب دليلان:

الأول: ما سنذكره في تصويب المجتهدين، ونبيّن أن هذه المسائل ليس فيها دليلٌ قاطع، ولا فيها حكم معيّن. والأدلة الظنيّة لا تدلّ لذاتها، وتختلف بالإضافة. فتكليف الإصابة لما لم يُنْصَبْ عليه دليل قاطع تكليفُ ما لا يطاق. وإذا بطل الإيجاب بطل التأثيم. فانتفاء الدليل القاطع ينتج نفي التكليف، ونفيُ التكليف ينتج نفي الإثم. ولذلك يُسْتَدَلُّ تارةً بنفي الإثم على نفي التكليف، كما يستدلّ في مسألة التصويب. ويستدلّ في هذه المسألة بانتفاء التكليف على انتفاء الإثم. فإن النتيجة تدلّ على المنتِج كما يدلّ المنتِجُ على النتيجة.

الدليل الثاني: إجماع الصحابة على ترك النكير على المختلفين في الجد والإخوة، ومسألة العول، ومسألة الحرام، وسائر ما اختلفوا فيه من الفرائض وغيرها. فكانوا يتشاورون ويتفرقون مختلفين، ولا يعترِضُ بعضهم على بعض، ولا

(١) إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم الأسدي أبو إسحاق، ولد سنة (١٥١هـ) وكان يقول بخلق القرآن، جرت له مناظرات مع الإمام الشافعي، توفي سنة (٢١٨هـ) انظر تاريخ بغداد (٦/ ٢٠)، والأعلام (١/ ٢٥).

(٢) أبو بكر الأصم عبد الرحمٰن بن كيسان، كان فقيهاً فصيحاً أخذ العلم عن ابن علية انظر لسان الميزان (٣/ ٤٢٧) ترجمة (١٦٨٥).

يمنعه من فتوى العامّة، ولا يمنع العامّة من تقليده، ولا يمنعه من الحكم باجتهاده. وهذا متواتِرٌ تواتراً لا يُشكُّ فيه. وقد بالغوا في تخطئِة الخوارجِ ومانعي الزكاة. ومن نَصَبَ إماماً من غير قريش، أو رأى نصب إمامين. بل لو أنْكَرَ منكِرٌ وجوب الصلاة والصوم وتحريم السرقة والزنا لبالغوا في التأثيم والتشديد، لأن فيها أدلّةً قاطعة. فلو كان سائر المجتهدات كذلك لأثموا وأنكروا.

فإن قيل: لعلّهم أثموا ولم ينقل إلينا، أو أضمروا التأثيم ولم يظهروا خوف الفتنة والهرج.

قلنا: العادة تحيل اندراس التأثيم والإنكار، مع كثرة الاختلاف والوقائع، بل لو وقع لتوفّرت الدواعي على النقل، كما نقلوا الإنكار على مانعي الزكاة، ومن استباحَ الدار، وعلى الخوارج في تكفير عليّ وعثمان، وعلى قاتلي عثمان. ولو جاز أن يتوهّم اندراس مثل هذا لجاز أن يُدَّعى أن بعضهم نَقَضَ حكم بعض، وأنهم اقتتلوا في المجتَهَدَات، ومنعوا العوام من التقليد للمخالفين، أو للعلماء، أو أوجبوا على العوام النظر، أو اتباع إمام معيّن معصوم.

ثم نقول: تواتَرَ إلينا تعظيمُ بعضهم بعضاً، مع كثرة الاختلافاتِ، إذ كان توقيرهم وتسليمُهم للمجتهد العملَ باجتهادِهِ وتقريره عليه أعظم من التوقيرِ والمجاملةِ والتسليم في زمانِنا، وبين علمائنا. ولو اعتقد بعضهم في البعض التعصية والتأثيم بالاختلاف لتهاجَرُوا ولتقاطعوا وارتفعت المجاملة وامتنع التوقير والتعظيم.

فأما امتناعهم من التأثيم للفتنة فمحال، فإنهم حيث اعتقدوا ذلك لم تأخذهم في اللَّه لومة لائم، ولا مَنَعهم ثوران الفتنة، وهَيَجان القتال، حيث جرى في قتال مانعي الزكاة، وفي واقعةِ عليّ وعثمان والخوارج ما جرى. فهذا توهّم محال.

فإن قيل: فقد نقل الإنكار والتشديد والتأثيم، حتى قال ابن عباس: ألا يتقي اللَّه زيدُ بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أبا الأب أباً[(١)]؟ وقال أيضاً: من شاء باهلته، إن اللَّه لم يجعل في المال النصف والثلثين. وقالت عائشة رضي اللَّه عنها: أخبروا زَيد بن أرقم أنه أحبط جهاده مع رسول اللَّه ﷺ إن لم يتب[(٢)].

قلنا: ما تواتر إلينا من تعظيم بعضِهم بعضاً، وتسليمهم لكلّ مجتهد أن يحكم ويفتي، ولكلّ عامِّيٍّ أن يقلّد من شاء، جاوز حدّاً لا يشك فيه. فلا يعارضه أخبار آحاد لا يوثق بها.

---

(١) سبق تخريجه ص (٢٠١).

(٢) سبق تخريجه ص (٢٠١).

ثم نقول: من ظن بمخالِفِه أنه خالف دليلاً قاطعاً فعليه التأثيم والإنكار. وإنما نقل إلينا في مسائل معدودة ظنّ أصحابها أن أدلّتها قاطعة، فظن ابن عباس أن الحساب مقطوع به، فلا يكون في المال نصف وثلثان.

وظنت عائشة رضي اللَّه عنها أن حسم الذرائع مقطوع به، فمنعت مسألة العينة. وقد أخطآ في هذا الظن. فهذه المسائل أيضاً ظنيّة، ولا يجب عصمتها عن مثل هذا الغلط. أما عصمة جملة الصحابة من العصيان بتعظيم المخالفين وترك تأثيمهم لو أثموا فواجب.

الحكم الثاني

في الاجتهاد

التصويب والتخطئة

وقد اختلف الناس فيها، واختلفت الرواية عن الشافعي وأبي حنيفة[1].

وعلى الجملة: قد ذهب قوم إلى أن كلّ مجتهد في الظنيّات مصيب.

وقال قوم: المصيب واحد.

واختلف الفريقان جميعاً في أنه هل في الواقعة التي لا نصّ فيها حكم معيّن للَّه تعالى هو مطلوب المجتهد؟

فالذي ذهب إليه محققو المصوّبة أنه ليس في الواقعة التي لا نصّ فيها حكم معيّن يطلب بالظن، بل الحكمُ يتبعُ الظنَّ. وحكم اللَّه تعالى على كلّ مجتهد ما غَلَبَ على ظنه. وهو المختار. وإليه ذهب القاضي.

وذهب قوم من المصوّبة إلى أن فيه حكماً معيّناً يتوجه إليه الطلب، إذ لا بدّ للطلب من مطلوب. لكن لم يكلّف المجتهدُ إصابَتهُ، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعيّن الذي لم يؤمر بإصابته، بمعنىٰ أنه أدّى ما كُلِّف، فأصاب ما عليه.

وأما القائلون بأن المصيب واحد فقد اتفقوا على أن فيه حكماً معيّناً للَّه تعالى، لكن اختلفوا في أنه هل عليه دليل أم لا؟

فقال قوم: لا دليل عليه، وإنما هو مثل دفين يَعْثُرُ الطالب عليه بالاتفاق، فلمن عثر عليه أجران، ولمن حاد عنه أجر واحد لأجل سعيه وطلبه.

والذين ذهبوا إلى أن عليه دليلاً اختلفوا في أن عليه دليلاً قاطعاً، أو ظنيّاً.

---

(١) الإبهاج (٣/ ٢٥٧)، وكشف الأسرار (٤/ ٣٠).

فقال قوم: هو قاطع، ولكن الإثم محطوط عن المخطئ لغموض الدليل وخفائه. ومن هذا تمادى بشر المِرِّيسي في إتمام هذا القياس، فقال: إذا كان الدليل قطعياً أثم المخطئ كما في سائر القطعيات، وهو تمام الوفاء بقياس مذهب من قال: المصيب واحد.

ثم الذين ذهبوا إلى أن عليه دليلاً ظنّيّاً اختلفوا في أن المجتهد هل أُمِرَ ـ قطعياً ـ بإصابة ذلك الدليل:

فقال قوم: لم يكلّف المجتهد إصابته، لخفائه وغموضه. فلذلك كان معذوراً ومأجوراً.

وقال قوم: أمر بطلبه، وإذا أخطأ لم يكن مأجوراً، لكن حط الإثم عنه تخفيفاً.

هذا تفصيل المذاهب.

والمختار عندنا، وهو الذي نقطع به ونخطِّئ المخالف فيه: أن كلّ مجتهد في الظنيّات مصيب، وأنها ليس فيها حكم معيّن للَّه تعالى.

وسنكشف الغطاء عن ذلك بفرض الكلام في طرفين:

الطرف الأول: مسألة فيها نص للشارع، وقد أخطأ مجتهد النصَّ. فنقول: ينظر، فإن كان النص مما هو مقدور على بلوغه لو طلبه المجتهد بطريقه، فقصّر ولم يطلب، فهو مخطئ، وآثم بسبب تقصيره، لأنه كُلِّفَ الطلبَ المقدورَ عليه، فتركه فعصى، وأثم وأخطأ حكم اللَّه تعالى عليه.

أما إذا لم يبلغه النص لا لتقصير من جهته، لكن لعائقٍ من جهة بُعد المسافة، وتأخير المبلِّغ، فالنص قبل أن يبلغه ليسَ حُكْماً في حقّه. فقد يسمّى مخطئاً مجازاً، على معنى أنه أخطأ بلوغ ما لو بلغه لصار حكماً في حقّه. ولكنه قبل البلوغ ليس حكماً في حقّه. فليس مخطئاً حقيقة. ودليل ذلك أنه لو صلّى النبي عليه السلام إلى بيت المقدس بعد أن أمر اللَّه تعالى جبريل أن ينزل على محمد عليه السلام، ويخبره بتحويل القبلة، فلا يكون النبي مخطئاً، لأن خطاب استقبال الكعبة بعدُ لم يبلغه، فلا يكون تحويل القبلة حكماً في حقّه قبل نزول جبريل عليه السلام فلا يكون مخطئاً في صلاته.

فلو نزل فأخبره وأهلُ مسجدِ قباء يصلون إلى بيت المقدس، ولم يخرجْ بعدُ إليهم النبي عليه السلام، ولا منادٍ من جهته، فليسوا مخطئين، إذ ذلك ليس حكماً في حقّهم قبل بلوغه.

فلو بلغ ذلك أبا بكر وعمر، واستمرّ سكان مكة على استقبالِ بيت المقدس قبل بلوغ الخبر إليهم، فليسوا مخطئين، لأنهم ليسوا مقصرين.

وكذلك نُقِلَ عن ابن عمر «أنّا كنا نُخابرُ أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج النهي عن المخابرة»[١] فليس ذلك خطأ منهم قبل البلوغ، لأن الراوي غاب عنهم، أو قصَّر في الرواية.

فإذا ثبت هذا في مسألة فيها نص، فالمسألة التي لا نصّ فيها كيف يتصوّر الخطأ فيها؟!

فإن قيل: فرضتم المسألة حيث لا دليل على الحكم المنصوص، ونحن نخطِّئه إذا كان عليه دليل ووجب عليه طلبه، فلم يعثر عليه.

قلنا: عليه دليل قاطع، أو دليل ظنيّ؟ فإن كان عليه دليل قاطع، فلم يعثر عليه، وهو قادر عليه، فهو آثم عاص. ويجب تأثيمه، وحيث وجب تأثيمه وجبت تخطئته، كانت المسألة فقهيةً أو أصوليةً أو كلامية.

وإنما كلامنا في مسائل ليس عليها دليل قاطع. فإن زعمتم أن المسائل الفقهيّة كلها قطعيّة، كما ذهب إليه بِشْر المريسي، فنحن نعلم بالضرورة أنه ليس في مسألة الجَدّ والإخوة، ومسألة الحرام، دليل قاطع. ولو كان لنبّه عليهِ من عَثَرَ عليه من الصحابة غيرَه، ولشدّد الإنكار عليهم. فإن الدليل القاطع في مثل هذه المسألة نصٌّ صريح، أو ما في المعنى المنصوص، على وجه يُقْطَعُ به، ولا يتطرق الشك إليه. والتنبيه على ذلك سهل. أفيقولون: لم يعثر عليه جميع الصحابة رضي اللَّه عنهم، فأخطأ أهلُ الإجماع الحق؟ أو عَرَفَهُ بعضهم وكتمه، أو أظهره فلم يفهمه الآخرون، أو فهموه فعاندوا الحق، وخالفوا النص الصريح، وما يجري مجراه؟! وجميع هذه الاحتمالات مقطوعٌ ببطلانها.

ومن نظر في المسائل الفقهية التي لا نصّ فيها علم ضرورةً انتفاءَ دليل قاطع فيها. وإذا انتفى الدليل فتكليف الإصابة من غير دليل قاطع تكليف محال. فإذا انتفى التكليف انتفى الخطأ.

فإن قيل: عليه دليل ظنيّ بالاتفاق، فمن أخطأ الدليل الظنيّ فقد أخطأ.

قلنا: الأمارات الظنيّة ليست أدلّة بأعيانها، بل يختلف ذلك بالإضافات، فربّ دليل يفيد الظن لزيد، وهو بعينه لا يفيد الظنَّ لعمرو، مع إحاطته به. وربما يفيد الظنّ لشخص واحد في حال دون حال. بل قد يقوم في حق شخصٍ واحدٍ في حال

(١) سبق تخريجه (١/ ٢١٣).

واحدة في مسألة واحدة دليلان متعارضان، كلّ واحد منهما لو انفرد لأفاد الظن، ولا يتصور في الأدلّة القطعية تعارض.

وبيانه:

أن أبا بكر رأى التسوية في العطاء، إذ قال: الدنيا بلاغ، كيف وإنما عملوا للَّه عز وجل، وأجورهم على اللَّه. حيث قال عمر: كيف تساوي بين الفاضل والمفضول؟ ورأى عمر التفاوت، ليكون ذلك ترغيباً في طلب الفضائل. ولأن أصل الإسلام ـ وإن كان للَّه ـ ويوجب الاستحقاق. ويجوز أن توجب زيادة قدم ومقام في الإسلام زيادةً في قدر الاستحقاق.

والمعنى الذي ذكره أبو بكر فهمه عمر رضي اللَّه عنهما ولم يفد في حقه غلبة الظن، وما رآه عمر فهمه أبو بكر ولم يُفِدْهُ غلبة الظن، ولا مال قلبه إليه. وذلك لاختلاف أحوالهما.

فمن خُلِقَ خِلْقةَ أبي بكر في غلبة التألُّه وتجريد النظر في الآخرة، غلب على ظنه لا محالة ما ظنه أبو بكر، ولم ينقدح في نفسه إلا ذلك. ومن خلقَه اللَّه خلقة عمر، وعلى حالتِهِ وسجيته في الالتفات إلى السّياسة، ورعاية مصالح الخلق، وضبطهم، وتحريك دواعيهم للخير، فلا بدّ أن تميل نفسه إلى ما مال إليه عمر. مع إحاطة كلّ واحد منهما بدليل صاحبه.

ولكن اختلافُ الأخلاق والأحوال والممارسات يوجب اختلافَ الظنون.

فمن مارس علم الكلام ناسبَ طبعُهُ أنواعاً من الأدلّة يتحرك بها ظنه، لا يناسب ذلك طبعَ من مارَسَ الفقه. وكذلك من مارس الوعظ صار مائلاً إلى جنس ذلك الكلام. بل يختلف باختلاف الأخلاق: فمن غلب عليه الغضبُ مالت نفسه إلى كلِّ ما فيه شهامةٌ وانتقام. ومن لان طبعُهُ ورقَّ قلبُه نفر عن ذلك، ومال إلى ما فيه الرفق والمساهلة.

والأماراتُ كحجر المغناطيس، تحرك طبعاً يناسبها، كما يحرّك المغناطيسُ الحديدَ دون النحاس. بخلاف دليل العقل: فإنه موجبٌ لذاته. فإن تسليم المقدّمتين على الشكل الذي ذكرناه في مدارك العقول يوجب التصديق ضرورةً بالنتيجة.

فإذاً لا دليلَ في الظنيّات على التحقيق، وما يسمّى دليلاً فهو على سبيل التجوّز، وبالإضافة إلى من مالت نفسه إليه.

فإذاً أصل الخطأ في هذه المسألة إقامةُ الفقهاء للأدلّة الظنيّة وزناً، حتى ظنُّوا أنها أدلّة في أنفسها، لا بالإضافة. وهو خطأ محضٌ يدلُّ على بطلانه البراهين القاطعة.

فإن قيل: لم تنكرون على من يقول: فيه أدلّة قطعيّة، وإنما لم يؤثّم المخطئ لغموض الدليل؟

قلنا: الشيء ينقسم إلى معجوز عنه ممتنع، وإلى مقدور عليه على يسر، وإلى مقدور عليه على عسر. فإن كان دَرْكُ الحق المتعيّن معجوزاً عنه ممتنعاً، فالتكليف به محال. وإن كان مقدوراً على يسر فالتارك له ينبغي أن يأثم قطعاً، لأنه تَرَكَ ما قدر عليه وقد أُمِر به. وإن كان مقدوراً على عسر فلا يخلو إما أن يكون العسرُ صار سبباً للرخصة وحطّ التكليف، كإتمام الصلاة في السفر؛ أو بقي التكليف مع العسر. فإن بقي التكليف مع العُسر فترَكَهُ مع القدرة أثِمَ، كالصبر على قتال الكفار مع تضاعف عددهم، فإنه شديد جدّاً وعسير. ولكن يعصي إذا تركه، لأن التكليف لم يزل بهذا العسر. وكذلك صبرُ المرأة على الضرّات، وحسن التبعّل، مع أنَّ ذلك جهاد شديد على النفس، ولكنها تأثم بتركه مع ضعفها وعجزها. وكذلك التمييزُ بين الدليل والشبهة في مسألة حدوثِ العالم، ودلالة المعجزة، وتمييزُها عن السحر، في غاية الغموض. ومن أخطأ فيه أثِمَ، بل كفر واستحق التخليد في النار.

وكذلك الحقُّ في المسائل الفقهية مع العُسْر، إن أُمِرَ به فالمخطئ آثم فيه، وإن لم يؤمر بإصابة الحق، بل بحسب غلبة الظن، فقد أدَّى ما كلِّف، وأصاب ما هو حكم في حقّه، وأخطأ ما ليس حكماً في حقّه، بل هو بصدد أن يصير حكماً في حقّه لو خوطب به، أو نُصِبَ على معرفته دليل قاطع.

فإذاً: الحاصل أن الإصابة محال أو ممكن: ولا تكليف بالمحال، ومن أُمِرَ بممكن فتركه عصى وأثم. ومحال أن يقال: هو مأمور به، لكن إن خالف لم يعص ولم يأثم، وكان معذوراً. لأن هذا يناقض حدّ الأمر والإيجاب، إذ حد الإيجاب ما يتعرّض تاركه للعقاب والذم.

وهذا تقسيم قاطع يرفع الخلافَ مع كلّ منصف، ويردُّ النزاع إلى عبارة: وهو أنَّ ما ليس حكماً في حقّه قد أخطأه، وذلك مسلَّم. ولكنه نوع مجازٍ، كتخطئة المصلّي إلى بيت المقدس قبل بلوغ الخبر.

ثم هذا المجازُ أيضاً إنما ينقدح في حكم نزل من السماء، ونطق به الرسول ﷺ، كما في تحويل القبلة ومسألة المخابرة. أما سائر المجتهدات التي يلحق فيها المسكوت بالمنطوق قياساً واجتهاداً فليس فيها حكم معيَّنٌ أصلاً، إذ الحكمُ خطابٌ مسموع أو مدلول عليه بدليل قاطع. وما ليس فيه خطاب ونطق، فلا حكم فيه أصلاً إلا ما غلب على ظن المجتهد.

وسنفرد لهذا مسألة ونبين أنه ليس في المسألة أشبه بالحق عند اللّٰه عز وجل.

الأدلة العقلية للقائلين بالتخطئة:

ونذكر الآن شبه المخالفين، وهي أربع:

الشبهة الأولى: قولهم: هذا المذهب في نفسه محال، لأنه يؤدّي إلى الجمع بين النقيضين، وهو أن يكون قليل النبيذ مثلاً حلالاً حراماً، والنكاح بلا وليّ صحيحاً باطلاً، والمسلم إذا قتل كافراً مُهْدَراً ومُقَاداً، إذ ليس في المسألة حكم معيّن، وكلّ واحد من المجتهدين مصيب، فإذاً الشيء ونقيضه حق وصواب.

وتبجّح بعضهم بهذا الدليل حتى قال: هذا مذهب أوَّلُهُ سفسطة، وآخره زندقة، لأنه في الابتداء يجعل الشيء ونقيضه حقّاً، وبالآخر يرفع الحَجْر ويخيِّرُ المجتهد بين الشيء ونقيضه عند تعارض الدليلين، ويخيِّر المستفتي لتقليد من شاء، وينتقي من المذاهب أطيبها عنده.

والجواب: أن هذا كلام فقيه سليم القلب، جاهل بالأصول، وبحدّ النقيضين، وبحقيقة الحكم، ظانٌّ أن الحل والحرمة وصف للأعيان. فيقول: يستحيل أن يكون النبيذ حلالاً حراماً، كما يستحيل أن يكون الشيء قديماً حديثاً. وليس يدري أن حكم اللَّه تعالى خطاب لا يتعلّق بالأعيان، بل بأفعال المكلفين، ولا يتناقَضُ أن يحلَّ لزيدٍ ما يحرم على عمرو، كالمنكوحة: تحل للزوج وتحرم على الأجنبي، وكالميتة: تحلّ للمضطر دون المختار، وكالصلاة: تجب على الطاهر وتحرم على الحائض، وإنما المتناقض أن يجتمع التحليل والتحريم في حالة واحدة، لشخص واحد، في فعل واحد من وجه واحد، فإذا تطرق التعدد والانفصال إلى شيء من هذه الجملة انتفى التناقض، حتى نقول: الصلاةُ في الدار المغصوبة حرامٌ قربةٌ في حالة واحدة لشخص واحد، لكن من وجه دون وجه.

فإذاً اختلافُ الأحوال ينفي التناقض، ولا فرق بين أن يكون اختلافُ الأحوال بالحيضِ والطهر والسفر والحضر، أو بالعلم والجهل وغلبة الظن. فالصلاة حرام على المحدث إذا علم أنه محدث، واجبة عليه إذا جهل كونَه محدِثاً. ولو قال الشارع: يحل ركوب البحر لمن غلب على ظنه السلامة، ويحرم على من غلب على ظنه الهلاك، فغلب على ظن الجبان الهلاك، وعلى ظن الجَسُورِ السلامة، حرم على الجبان، وحلّ للجسور، لاختلاف حالهما.

وكذلك لو صرّح الشارع وقال: من غلب على ظنه أن النبيذ بالخمر أشبه فقد حرّمته عليه، ومن غلب على ظنه أنه بالمباحات أشبه فقد حلّلته له، لم يتناقض.

فصريح مذهبنا أن لو نطق به الشرع لم يكن متناقضاً ولا محالاً، ومذهب الخصم لو صرّح به الشرع كان محالاً، وهو أن يقول: كلفتك العثور على ما لا دليل

عليه؛ أو يقول: كلفتك العثور على ما عليه دليل، لكن لو تركته مع القدرة لم تأثم. فيكون الأول محالاً من جهة تكليف ما لا يطاق؛ ويكون الثاني محالاً من جهة تناقُضِ حد الأمر، إذ حدُّ الأمر ما يعصي تاركه.

الجواب الثاني: أن نقول: لو سلمنا أن الحِلّ والحرمة وصف للأعيان أيضاً، لم يتناقض، إذ يكون من الأوصاف الإضافية. ولا يتناقض أن يكون الشخص الواحد أباً ابناً، لكن لشخصين؛ وأن يكون الشيء مجهولاً ومعلوماً، لكن لاثنين، وتكون المرأة حلالاً حراماً، لرجلين، كالمنكوحة: حرام للأجنبي حلال للزوج، والميتة: حرام للمختار حلال للمضطر.

الجواب الثالث: هو أن التناقض ما ركبه الخصم، فإنه اتفق كلّ محصّلٍ لم يهذِ هذيان المريسي أن كلّ مجتهد يجب عليه أن يعمل بما أدّى إليه اجتهاده، ويعصي بتركه. فالمجتهدان في القبلة يجب على أحدهما استقبال جهة يحرم على الآخر استقبالها، فإن المصيب لا يتميز عن المخطئ. فيجب على كلّ واحد منهما العمل بنقيض ما يعمل به الآخر.

الشبهة الثانية: قولهم: إن سلمنا لكم أن هذا المذهب ليس بمحال في نفسه لو صرح الشرع به، فهو مؤدّ إلى المحال في بعض الصور، وما يؤدّي إلى المحال فهو محال.

فأداؤه إلى المحال هو في حق المجتهد، بأن يتقاوَمَ عنده دليلان، فيخيّر عندكم بين الشيء ونقيضه في حالة واحدة. وأما في حق صاحب الواقعة فإذا نكح مجتهد مجتهدة، ثم قال لها: أنت بائنٌ، وراجعها، والزوج شفعويٌّ يرى الرجعة، والزوجة حنفية ترى الكنايات قاطعة للعصمة والرجعة، فيسلَّطُ الزوجُ على مطالبتها بالوطء، ويجب عليها مَنْعُ ما يُسلَّط الزوجُ عليه بعينه.

وكذلك إذا نَكَحَتْ بغير وليّ أوّلاً، ثم نكحها آخرُ بوليّ، فإن كان كلّ واحد من المذهَبين حقاً فالمرأة حلال للزوجين. وهذا محال.

ويمكن أن يستعمل هذا في نصرة الشبهة الأولى.

والاعتراض: ما ذكرناهُ من دفع التناقض بردِّهِ إلى شخصين، فقد تكلّفوا تقريرَهُ في حقّ شخص واحد.

والجواب من أوجه: وحاصله أنه لا إشكال في هذه المسائل، ولا استحالةَ. وما فيه من الإشكال فينقلب عليهم، ولا يختص إشكاله بهذا المذهب:

أما المجتهد إذا تعارض عنده دليلان فلنا فيه رأيان:

أحدهما: وهو الذي ننصره في هذه المسألة: أنه يَتَوَقَّف، ويطلبُ الدليلَ من موضع آخر، لأنه مأمور باتباع غالب الظن، ولم يغلب على ظنه شيء. فقولنا فيه قولكم، فإنه وإن كان أحدهما حقّاً عندكم، فقد تعذَّر عليه الوصول إليه. وهذا يقطع مادة الإشكال.

وعلى رأيٍ نقول: يتخيّر، فيعمل بأي دليل شاءه.

وسنفرد هذه المسألة بالذكر وننبه على غورها.

أما الثانية فقولنا فيها أيضاً قولهم، فإن المصيب وإن كان واحداً عندهم فلا يتميز عن المخطئ، ويجب على المخطئ في الحال العملُ بموجب اجتهاده، لجهله بكونه مخطئاً، إذ لا يتميز عن صاحبه. فقد أوجبوا عليه المنع، وأباحوا للزوج الطلب، فقد ركبوا المحال إن كان هذا محالاً فسيقولون: إنه ليس بمحال.

وهو جوابنا الثاني.

ووجهه: أن إيجاب المنع عليها لا يناقض إباحة الطلب للزوج، ولا إيجابه، بل للسيد أن يقول لأحد عبديه: أوجبت عليك سَلْبَ فرسِ الآخر، ويقول للآخر: أوجَبْتُ عليك منعه ودفعه. ويقول لهذا: إن لم تسلب عاقبتك، ويقول للآخر: إن لم تحفظ عاقبتك. وكذلك يجب على وليّ الطفل أن يطلب غرامَةَ مال الطفل إذا أخبره عدلان بأنه أتلفه طفل آخر. ويجب على وليّ الطفل المنسوب إليه الإتلاف، إذا عاين صدور الإتلاف من غير الطفل، أو علم كذب الشاهدين: أن يمنع ويدفع. فيجب الطلب على أحدهما، والدفع على الآخر، مؤاخذةً لكلّ واحد بموجب اعتقاده.

نعم، هذا السؤال يحسن من منكري الاجتهاد من التعليمية وغيرهم، إذ يقولون: أصل الاجتهاد باطل، لأدائه إلى هذا النوع من التناقض. وجوابه ما ذكرناه.

ونقابله على مذهبه أيضاً بما لا يجد عنه محيصاً: فنقول: إن أنكرت الظنون لم تنكر القواطع. وسعيُ الإنسان في هلاك نفسه، أو إهلاك غيره، حرام بالقواطع. فلو اضطر شخصان إلى قدرٍ من الميتة لا يفي إلا بسدّ رمق أحدهما، ولو قَسَماهُ أو تركاه ماتا، ولو أخذه أحدهما هلك الآخر، ولو وَكَلَه إليه أهلك نفسه، فماذا يجب عليه؟ وكيفما قال فهو مناقض، ولا مخلص. فإن أوجب على كلّ واحد أن يأخذ، فقد أوجب الأخذ على هذا، وأوجب الدفع على ذاك. فإن أوجب عليهما الترك فقد أوجَبَ إهلاكَهُما جميعاً. وإن خصّ أحدهما بالأخذ فهو تحكم. وإن قال: يتخير كلّ واحد منهما بين الأخذ والترك، فقد سلّط هذا على الأخذ، وذاك على الدفع. فإن أحدهما لو اختار الأخذ واختار الآخر الدفع جاز، وهو أيضاً متناقض بزعمهم، فماذا يقولون؟!

والمختار عندنا في هذه الصورة التخيير لكلّ واحد، فإنه إنما يجب الأخذ إذا لم يهلك غيره. وإنما يجب التَّرك والإيثار إذا لم يهلك نفسه. فإذا تعارضا تخيَّرا.

ويحتمل أن يقرع بينهما، كبينتين متعارضتين.

وأما المسألة الثانية: إذ نشب الخصام بين الزوج وزوجته، احتمل وجهين:

أحدهما: أن يقول: يلزمهما الرفع إلى حاكم البلد، فإن قضى بثبوت الرجعة لزم تقديم اجتهاد الحاكم على اجتهاد أنفسهما، وحل لهما مخالفة اجتهاد أنفسهما، إذ اجتهاد الحاكم أولى من اجتهادهما، لضرورة رفع الخصومات. فإن عجزا عن حاكم فعليهما تحكيم عالم فيقضي بينهما. فإن لم يفعلا أثِما وعصيا.

وكلّ ذلك احتمالات فقهية. ويحتمل أن يُتْرَكَا متنازعين ولا يبالى بتمانعهما. فإنه تكليف بنقيضين في حق شخصين، فلا يتناقض.

وأما المسألة الثالثة: وهي أن تُنْكَحَ بوليّ من نَكَحَتْ بغير وليّ، فنقول: إن كان النكاح بلا وليّ صدر من حنفي يعتقد ذلك، فقد صحّ النكاح في حقّه. والنكاح الثاني بعده باطل قطعاً، لأنها صارت زوجةً للأول. وإن كان الحنفي عَقَدَهُ باجتهاد نفسه، واتصل به قضاءُ حنفي، فذلك أوكد. فإن كان مقلداً فقد صحّ أيضاً في حقّه. وإن صَدَرَ العقدُ من شفعويّ على خلاف معتقده، احتمل أمرين:

أحدهما: أن نقطع ببطلانه، فإنا إنما نجعله حقّاً إذا صدر من معتقدِهِ عن تقليد أو اجتهاد، حيث لا يأثم ولا يعصي، وهذا قد عصى فهو مخطئ. ويحتمل أن يقال: ما لم يطلِّق، أو لم يقض حاكم ببطلانه، فلا تحلّ لغيره، لأنه نكاحٌ بصدد أن يقضي به حنفي فينحسم سبيل نقضه، فلا يُعْقدُ نكاح آخَرُ قبل نقضه.

وقد اختلفوا في أن الحنفي لو قضى لشفعوي بشفعة الجار، أو بصحة النكاح بلا وليّ، فهل يؤثر قضاؤه في الإحلال باطناً؟

فغلا أبو حنيفة، وجعل القضاء بشهادة الزور يغيّر الحكم باطناً فيما للقاضي فيه ولاية الفسخ والعقد.

وغلا قوم فقالوا: لا يُحِلُّ القضاء شيئاً، بل يبقى على ما كان عليه. وإن كان قضاؤه في محل الاجتهاد.

وقال قوم: يؤثّر في محل الاجتهاد، ويغيّر الحكم باطناً، ولا يؤثّر حيث قاله أبو حنيفة.

وهذه احتمالات فقهيةٌ لا يستحيل شيء منها، فنختار منها ما نشاء، فلا يتناقض. ولا يلزمنا في الأصول تصحيح واحد من هذه الاختيارات الفقهية، فإنها ظنّياتٌ محتملةٌ، كلّ مجتهد أيضاً فيها مصيب.

الشبهة الثالثة: تمسّكهم بطريق الدلالة، بقولهم: لو صحّ ما ذكرتموه لجاز لكلّ واحد من المجتهدين في القبلة والإناءين، إذا اختلف اجتهادهما، أن يقتدي بالآخر، لأن صلاة كلّ واحد صحيحة، فلم لا يقتدي بمن صحّت صلاته؟ وكذلك ينبغي أن يصحّ اقتداءُ الشفعوي بحنفي إذا ترك الفاتحة، وصلاةُ الحنفي أيضاً صحيحةٌ لأنه بناها على الاجتهاد. فلما اتفقت الأمّة على فساد هذا الاقتداء دلّ على أن الحق واحد.

والجواب: أن الاتفاق في هذا غير مسلّم، فمن العلماء من جوّز الاقتداء مع اختلاف المذاهب. وهو منقدح، لأن كلّ مصل يصلي لنفسه، ولا يجب الاقتداء إلا بمن هو في صلاة غير مقطوع ببطلانها، وصلاة الإمام غير مقطوع ببطلانها، فكيف يمتنع الاقتداء؟ ولو بَانَ كون الإمام جنباً ربما لم يجب قضاء الصلاة.

ولو سلمنا فنقول: إنما يجوز الاقتداء بمن صحّت صلاته في حق المقتدي، وللمقتدي أن يقول: صلاة الإمام صحيحة في حقّه، لأنها على وفق اعتقاده، فاسدة في حقي لأنها على خلاف اعتقادي. فظهر أثر صحّتها في كلّ ما يخص المجتهد. أما ما يتعلق بمخالِفِه فينزل منزلة الباطل، والاقتداء يتعلق بالمقتدي، فصلاته لا تصلح لقدوة من يعتقد فسادها في حق نفسه، وإن كان يعتقد صحّتها في حق غيره.

والدليل عليه أن الإمام وإن صلى بغير فاتحةٍ، فتحتمل صلاتُهُ الصحةَ بالاتّفاق، إذ الشافعي لا يقطع بخطئه، فلم فسد اقتداؤه بمن تجوز صحة صلاته ويجوز بطلانها. وكلّ إمام فيحتمل أن تكون صلاته باطلة، بحدثٍ أو نجاسةٍ لا يعرفها المقتدي، ولا تبطُل صلاته بالاحتمال. فلا سبب لها إلا أنها باطلة في اعتقاده، بموجَبِ اجتهاده.

ونحن نقول: هي باطلة بموجب اعتقاده في حقّه، لا في حق إمامه. وبطلانها في حقّه كاف لبطلان اقتدائه.

الشبهة الرابعة: قولهم: إن صحّ تصويب المجتهدين فينبغي أن يُطوى بساط المناظرات في الفروع، لأن مقصود المناظرة دعوة الخصم إلى الانتقال عن مذهبه، فَلِمَ يُدْعى إلى الانتقال؟ بل ينبغي أن يقال: ما اعتقدتَهُ فهو حقٌّ فلازِمْهُ، فإنه لا فضل لمذهبي على مذهبك. فالمناظرة إما واجبة، وإما ندب، وإما مفيدة. ولا يبقى لشيء من ذلك وجه مع التصويب.

والجواب: أنا لا ننكر أن جماعة من ضعفة الفقهاء يتناظرون لدعوة الخصم إلى الانتقال، لظنهم أن المصيب واحد، بل لاعتقادهم في أنفسهم أنهم المصيبون، وأن خصمهم مخطئ على التعيين، أما المحصّلون فلا يتناظرون في الفروع لذلك، لكن يعتقدون وجوب المناظرة لغرضين، واستحبابَها لستة أغراض:

أما الوجوب ففي موضعين:

أحدهما: أنه يجوز أنه يكون في المسألة دليل قاطع من نصٍّ أو ما في معنى النص، أو دليل عقلي قاطع فيما يتنازع فيه في تحقيق مناط الحكم، ولو عثر عليه لامتنع الظنّ والاجتهاد. فعليه المباحثة والمناظرة حتى ينكشف انتفاء القاطع الذي يأثم ويعصي بالغفلة عنه.

الثاني: أن يتعارض عنده دليلان، ويعسر عليه الترجيح، فيستعين بالمباحثة على طلب الترجيح. فإنا وإن قلنا على رأي إنه يتخيّر، فإنما يتخير إذا حصل اليأس عن طلب الترجيح. وإنما يحصل اليأس بكثرة المباحثة.

وأما الندب ففي مواضع:

الأول: أن يعتقد فيه أنه معاند فيما يقوله، غيرُ معتقد له، وأنه إنما يخالف حَسَداً أو عناداً أو نُكراً، فيناظر ليزيل عن نفسه معصيةَ سوء الظن، ويبيّن أنه يقوله عن اعتقاد واجتهاد.

الثاني: أن ينسب إلى الخطأ، وأنه قد خالف دليلاً قاطعاً، فيعلم جهلهم، فيناظر ليزيل عنهم الجهل، كما أزال في الأول معصية التهمة.

الثالث: أن ينبّه الخصم على طريقه في الاجتهاد، حتى إذا فسد ما عنده لم يتوقّف ولم يتخيّر، وكان طريقه عنده عتيداً يرجع إليه إذا فسد ما عنده وتغيّر فيه ظنه.

الرابع: أن يعتقد أن مذهبه أثقل وأشد، وهو لذلك أفضل وأجزل ثواباً. فيسعى في استجرار الخصم من الفاضل إلى الأفضل، ومن الحقّ إلى الأحقّ.

الخامس: أنه يفيد المستمعين معرفةَ طرق الاجتهاد، ويذلل لهم مسلكه، ويحرّك دواعيَهم إلى نيل رتبة الاجتهاد، ويهديهم إلى طريقه. فيكون كالمعاونة على الطاعات والترغيب في القربات.

السادس: وهو الأهمّ: وهو أن يستفيد هو وخصمه تذليل طرق النظر في الدليل، حتى يترقّى من الظنّيات إلى ما الحقُّ فيه واحد من الأصول والكلام. فيتحصل بالمناظرة نوعه من الارتياض، وتشحيذ الخاطر، وتقوية المُنّة في طلب

الحقائق، ليترقّى به إلى نظرٍ هو فرضُ عينِهِ إن لم يكن في البلد من يقوم به، أو كان قد وقع له شكٌّ في أصلٍ من الأصول، أو إلى ما هو فرضٌ على الكفاية. إذ لا بدّ في كلّ بلدٍ من عالم مليء يكشف معضلات أصول الدين. وما لا يتوصّل إلى الواجب إلا به فهو واجب متعيِّن إن لم يكن إليه طريق سواه، وإن كان إليه طريق سواه فيكون هو إحدى خصال الواجب. فهذا في بعض الصور يلتحق بالمناظرة الواجبة.

فهذه فوائد مناظرات المحصّلين، دون الضعفاء المغترّين حين يطلبون من الخصم الانتقال، ويفتون بأنه يجب على خصمهم العملُ بما غَلَب على ظنه، وأنه لو وافقه على خلاف اجتهادِ نفسه عصى وأثم. وهل في عالَمِ اللَّه تناقضٌ أظهرُ منه.

فهذه شبههم العقلية.

الأدلّة النقليّة للقائلين بالتخطئة:

أما الشبه النقلية فخمس:

الأولى: تمسّكهم بقوله تعالى: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ * فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٨، ٧٩] وهذا يدلّ على اختصاص سليمان بمدرك الحق، وأن الحق واحد.

والجواب من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه من أين صحّ أنهما بالاجتهاد حَكَمَا؟ ومن العلماء من منع اجتهاد الأنبياء عقلاً، ومنهم من منعه سمعاً. ومن أجاز أحال الخطأ عليهم، فكيف ينسب الخطأ إلى داود عليه السلام؟ ومن أين يعلم أنه قال ما قال عن اجتهاد؟

الثاني: أن الآية أدلّ على نقيض مذهبهم. إذ قال: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩] والباطل والخطأ يكون ظلماً وجهلاً، لا حكماً وعلماً. ومن قضى بخلاف حكم اللَّه تعالى لا يوصف بأنه حكم اللَّه وأنه الحكم والعلم الذي آتاه اللَّه، لا سيما في معرض المدح والثناء.

فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: ٧٩]؟

قلنا: لا يلزمنا ذكر ذلك بعد أن أبطلنا نسبة الخطأ إلى داود.

الجواب الثالث: التأويل. وهو أنه يحتمل:

أنهما كانا مأذونين في الحكم باجتهادهما، فَحكَمَا وهما محقّان، ثم نزل الوحي على وفق اجتهاد سليمان، فصار ذلك حقّاً متعيّناً بنزول الوحي، فنُسب إلى سليمان لنزول الوحي عليه، وعلى وفق اجتهاده.

أو يجوز أن يكون نزول الوحي على سليمان بخلافهما، لكن لنزوله على سليمان أضيف إليه.

ويتعيّن تنزيل ذلك على الوحي، إذ نقل المفسرون أن سليمان حكم بأنه يُسلِّم الماشيةَ إلى صاحب الزرع، حتى ينتفع بدرّها ونسلها وصوفها حولاً كاملاً. وهذا إنما يكون حقّاً وعدلاً إذا علم أن الحاصل منه في جميع السنة يساوي ما فاتَ على صاحب الزرع. وذلك يدركه علّام الغيوب، ولا يعرف بالاجتهاد.

الشبهة الثانية: قوله تعالى: ﴿ **لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ** ﴾ [النساء: ٨٣] وقوله: ﴿ **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ** ﴾ [آل عمران: ٧] فدلّ على أن في محلّ النظر حقّاً متعيّناً يدركه المستنبط.

وهذا فاسد من وجهين:

أحدهما: أنه ربما أراد به الحقَّ فيما الحقُّ فيه واحد من العقليات والسمعيات القطعيات، إذ منها ما يعلم بطريق قاطعٍ نظريٍّ ومستنبط.

الثاني: أنّه ليس فيه تخصيص بعض العلماء، فكلّ ما أفضى إليه نظرُ عالم فهو استنباطه وتأويله. وهو حقٌّ مستنبطٌ. وتأويلٌ أذن للعلماء فيه دون العوام. وجُعِلَ الحقُّ في حق العوام الحقَّ الذي استنبطه العلماء بنظرهم وتأويلهم. فهذا لا يدلّ على تخطئة البعض.

الشبهة الثالثة: قوله عليه السلام: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر**»[1] فدلّ أن فيه خطأ وصواباً، وقد ادعيتم استحالة الخطأ في الاجتهاد.

والجواب من وجهين:

الأول: أن هذا هو القاطع على أن كلّ واحد مصيب، إذ له أجر، وإلا فالمخطئ الحاكم بغير حكم اللَّه تعالى كيف يستحق الأجر؟

الثاني: هو أن لا ننكر إطلاق اسم الخطأ على سبيل الإضافة إلى مطلوبه، لا إلى ما وجب عليه. فإن الحاكم يطلب ردّ المال إلى مستحقه، وقد يخطئ ذلك، فيكون مخطئاً فيما طلبه، مصيباً فيما هو حكم اللَّه تعالى عليه. وهو اتباع ما غلب على ظنه من صدق الشهود. وكذلك كلّ من اجتهد في القبلة يقال: أخطأ، أي أخطأ ما طلبه، ولم يجب عليه الوصول إلى مطلوبه، بل الواجبُ استقبال جهة يظن أن مطلوبه فيها.

---

(١) سبق تخريجه ص (٢٠٩).

فإن قيل: ولم كان للمصيب أجران، وهما في التكليف وأداء ما كلفا سواء؟

قلنا: لقضاء اللَّه تعالى وقدره، وإرادته؛ فإنه لو جعل للمخطئ أجرين لكان له ذلك. وله أن يضاعف الأجر على أخفّ العملين، لأن ذلك منه تفضل.

ثم السبب فيه أنه أدّى ما كلّف، وحَكَم بالنص إذ بلغه، والآخر حُرِمَ الحكم بالنص إذ لم يبلغه. ولم يكلّف إصابَتَه، لعجزه، ففاته فضل التكليف والامتثال. وهذا ينقدح في كلّ مسألة فيها نصّ، وفي كلّ اجتهادٍ يتعلّق بتحقيق مناط الحكم، كأروش الجنايات، وقدر كفاية الأقارب، فإن فيها حقيقة متعيّنة عند اللَّه تعالى، وإن لم يكلّف المجتهد طلبها. وهو جار في المسائل التي لا نصّ فيها عند من قال: في كلّ مسألةٍ حكم متعيّنٌ وأشبهُ عند اللَّه تعالى. وسيأتي وجه فساده بعد هذا إن شاء اللَّه تعالى.

الشبهة الرابعة: تمسّكهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَفَرَّقُوا۟ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ [آل عمران: ١٠٣] ﴿وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟﴾ [الأنفال: ٤٦] ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟﴾ [آل عمران: ١٠٥] ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩] والإجماع منعقد على الحث على الألفة والموافقة، والنهي عن الفرقة. فدلّ أن الحق واحد. ومذهبكم أن دين اللَّه مختلف ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

والجواب من أوجه:

الأول: أن اختلاف الحكم باختلاف الأحوال في العلم والجهل والظن، كاختلافه باختلاف السفر والإقامة، والحيض والطهر، والحرية والرّق، والاضطرار والاختيار.

الثاني: أن الأمّة مجمعة على أنه يجب على المختلفَينِ في الاجتهاد أن يحكم كلّ واحد بموجب اجتهاده. وهو مخالف لغيره. والأمر باتباع المختلِف أمر بالاختلاف.

فهذا ينقلب عليكم إشكالُه. وإنما يصح هذا السؤال من منكري أصل الاجتهاد.

الثالث: وهو جواب منكري أصل الاجتهاد أيضاً: أنه لو كان المراد ما ذكروه لما جاز للمجتهدين في القبلة أن يصلوا إلى جهاتٍ مختلفة، مع أن القبلة عند اللَّه تعالى واحدة، ولما جاز في الكفارات المختلفة أن يعتق واحدٌ ويصومَ آخر، ولما جاز للمضطرين إلى ميتةٍ لا تفي برمق جميعهم أن يتنازعوا، ولما جاز الاجتهاد في

أروش الجنايات، وتقدير النفقات، وفي مصالح الحرب، وكلّ ما سميناه بتحقيق مناط الحكم. وذلك كله ضروري في الدين.

وليس مرادنا الاختلاف المنهي عنه، بل المنهي عنه الاختلاف في أصول الدين وعلى الولاة والأئمة.

الشبهة الخامسة: قولهم: حسمتم إمكان الخطأ في الاجتهاد، والصحابة مُجمِعون على الحذر من الخطأ. حتى قال أبو بكر رضي اللّه عنه: «أقول في الكلالة برأيي، فإن كان صواباً فمن اللّه، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان»[١]. وقال علي لعمر رضي اللّه عنهما: «إن لم يجتهدوا فقد غشُّوك، وإن اجتهدوا فقد أخطأوا. أما الإثم فأرجو أن يكون عنك زائلاً، وأما الدّية فعليك».

ولما كتب أبو موسى كتاباً عن عمر كتب فيه: «هذا ما أرى اللّه عمر». فقال: امحُهُ واكتب: هذا ما رأى عمر، فإن يكُ خطأ فمن عمر[٢]. وقال في جواب المرأة التي ردّت عليه في النهي عن المبالغة في المهر، حيث ذكرت القنطار في الكتاب: «أصابت المرأة وأخطأ عمر»[٣].

وقال ابن مسعود في المفوّضة: «إن كان خطأ فمني ومن الشيطان»[٤] بعد أن اجتهد شهراً.

الجواب: أنا نثبت الخطأ في أربعة أجناس: أن يصدر الاجتهاد من غير أهله، أو لا يستتم المجتهد نظره، أو يضعه في غير محله، بل في موضع فيه دليل قاطع، أو يخالف في اجتهاده دليلاً قاطعاً، كما ذكرناه في باب مثارات إفساد القياس. فإنّا ذكرنا عشرة أوجهٍ تبطل القياس قطعاً لا ظناً. فجميع هذا مجال الخطأ.

وإنما ننفي الخطأ متى صدر الاجتهاد من أهله، وتمّ في نفسه، ووُضع في محلّه، ولم يقع مخالفاً لدليل قاطع. ثم مع ذلك كله يثبت اسم الخطأ بالإضافة إلى ما طلب، لا إلى ما وجب، كما في القبلة، وتحقيق مناط الأحكام.

فمن ذكر من الصحابة الخطأ، فإما أنّه كان اعتقد أن الخطأ ممكن، وذهب مذهب من قال المصيب واحد؛ أو خاف على نفسه أن يكون قد خالف دليلاً قاطعاً غفل عنه، أو لم يستتم نظره ولم يستفرغ تمام وسعه، أو يخاف أن لا يكون أهلاً

(١) سبق تخريجه ص (٢٠١).
(٢) أخرجه البيهقي في السنن (١٠/ ١١٦).
(٣) أخرجه البيهقي في السنن (٧/ ٢٣٣) رقم (١٤١١٤)، وانظر تفسير القرطبي (٥/ ٩٩)، وتفسير ابن كثير (١/ ٤٦٨).
(٤) سبق تخريجه ص (٢١٠).

للنظر في تلك المسألة، أو أمن ذلك كلَّه لكن قال ما قال إظهاراً للتواضع والخوف من اللَّه تعالى كما يقولون: إنّا مؤمنون باللَّه إن شاء اللَّه، مع أنهم لم يشكوا في إيمانهم.

ثم جميع ما ذكروا أخبار آحادٍ لا يقوم بها حجّة، ويتطرق إليها الاحتمالات المذكورة فلا يندفع بها البراهين القاطعة التي ذكرناها.

مسألة القول في نفي حكم معيّن في المجتهدات:

أما من ذهب إلى أن المصيب واحد فقد وضع في كلّ مسألة حكماً معيّناً، هو قبلة الطالب، ومقصد طلبه، فيصيب أو يخطئ.

أما المصوّبة فقد اختلفوا فيه، فذهب بعضهم إلى إثباته، وإليه تشير نصوص الشافعي رحمه اللَّه، لأنه لا بدّ للطالب من مطلوب. وربما عبّروا عنه بأن مطلوبَ المجتهد الأشبهُ عند اللَّه تعالى، والأشبه معيّن عند اللَّه.

والبرهان الكاشف للغطاء عن هذا الكلام المبهم، هو أنّا نقول: المسائل منقسمة إلى ما ورد فيها نصّ وإلى ما لم يرد.

أما ما ورد فيه نصّ فالنص كأنه مقطوع به من جهة الشرع، لكن لا يصير حكماً في حق المجتهد إلا إذا بلغه وعثر عليه، أو كان عليه دليل قاطع يتيسّر معه العثور عليه إن لم يقصّر في طلبه. فهذا مطلوبُ المجتهد، وطلبه واجب. وإذا لم يصب فهو مقصّر آثم. أما إذا لم يكن إليه طريق متيسّر قاطع، كما في النهي عن المخابرة، وتحويل القبلة قبل بلوغ الخبر، فقد بيّنا أن ذلك حكمٌ في حق من بلغه لا في حق من لم يبلغه. لكنه عُرْضَةٌ أن يصير حكماً. فهو حكم بالقوة لا بالفعل وإنما يصير حكماً بالبلوغ أو تيسُّر طريقه على وجه يأثم من لا يصيبه.

فمن قال: في هذه المسائل حكم معيّن للَّه تعالى، وأراد به أنه حكم موضوع ليصير حكماً في حق المكلّف إذا بلغه؛ وقبل البلوغ وتيسّر الطريق ليس حكماً في حقّه بالفعل، بل بالقوّة، فهو صادق. وإن أراد به غيره فهو باطل.

أما المسائل التي لا نصّ فيها، فيعلم أنه لا حكم فيها، لأن حكم اللَّه تعالى خطابه، وخطابُهُ يُعْرَفُ بأن يُسمع من الرسول ﷺ أو يدلّ عليه دليل قاطع من فعل النبي عليه السلام، أو سكوته. فإنه قد يعرِّفنا خطابَ اللَّه تعالى من غير إسْماع صيغة. فإذا لم يكن خطاب، لا مسموعٌ، ولا مدلول عليه، فكيف يكونُ فيه حكم؟ فقليل النبيذ إن اعتقَدَ فيه كونه عند اللَّه حراماً، فمعنى تحريمه أنه قيل فيه: «لا تشربوه». وهذا خطاب. والخطاب يستدعي مخاطَباً. والمخاطَبُ به هم الملائكة أو

الجن أو الآدميون. ولا بدّ أن يكون المخاطَبَ به هم المكلّفين من الآدميين. ومتى خوطبوا، ولم ينزل فيه نص؟ بل هو مسكوت عنه غير منطوق به، ولا مدلول عليه بدليل قاطع سوى النطق. فإذاً لا يعقلُ خطاب لا مخاطَبَ به، كما لا يعقل علمٌ لا معلومَ له، وقتلٌ لا مقتول له ويستحيل أن يخاطَبَ من لا يسمع الخطاب، ولا يعرفه بدليل قاطع.

فإن قيل: عليه أدلّة ظنيّة.

قلنا: قد بيّنا أن تسمية الأمارات أدلّةً مجاز، فإن الأمارات لا توجب الظن لذاتها، بل تختلف بالإضافة. فما لا يفيد الظنّ لزيد فقد يفيد لعمرو، وما يفيد لزيد حكماً فقد يفيد لعمرو نقيضه. وقد يختلف تأثيره في حق زيد في حالتين، فلا يكون طريقاً إلى المعرفة. ولو كان طريقاً لعصى إذا لم يصبه. فسبب هذا الغلط إطلاق اسم الدليل على الأمارات مجازاً. فظن أنه دليلٌ محقَّق. وإنما الظن عبارة عن ميل النفس إلى شيء.

واستحسانُ المصالح كاستحسان الصور، فمن وافق طبعُه صورة مال إليها وعبَّر عنها بالحسن. وذلك بعينِهِ قد يخالف طبع غيره، فيعبّر عنه بالقبح حيث ينفر عنه. فالأسمر حسن عند قوم، قبيح عند قوم. فهي أمور إضافية ليس لها حقيقة في نفسها. فلو قال قائل: الأسمر حسن عند اللَّه أو قبيح، قلنا: لا حقيقة لحسنه وقبحه عند اللَّه إلا موافقته لبعض الطباع ومخالفته لبعضها. وهو عند اللَّه كما هو عند الناس. فهو عند اللَّه حسن عند زيد قبيح عند عمرو، إذ لا معنى لحسنه إلا موافقته طبع زيد، ولا معنى لقبحه إلا مخالفته لطبع عمرو.

وكذلك تحريك الرغبة للفضائل بالتفاوُتِ في العطاء، هو حسن عند عمر رضي اللَّه عنه موافق لرأيه، وهو بعينه ليس موافقاً لأبي بكر رضي اللَّه عنه. بل الحسنُ عنده أن يجعل الدنيا بلاغاً ولا يلتفت إليها.

فهذه الحقيقة في الظنون ينبغي أن تفهم حتى ينكشف الغطاء. وإنما غلط فيه الفقهاء من حيث ظنوا أن الحلال والحرام وصفٌ للأعيان، كما ظن قوم أن الحُسْن والقبح وصف للذوات.

فإن قيل: نحن لا ننكر أن ما لم يرد فيه نطق ولا دليل قاطع فليس فيه حكم نازل موضوع. لكن نعني بالأشبه فيما هو قبلةٌ للطالب الحكمَ الذي كان اللَّه ينزّله لو أنزله. وربّما كان الشارع يقوله لو روجع في تلك المسألة.

قلنا: هذا هو الحكم بالقوّة، وما كان ينزل لو نزل إنما يكون حكماً لو نزل.

فقبل نزوله ليس حكماً. فقد ظهر أنه لا حكم. ومن أخطأَهُ لم يخطئ الحكم، بل أخطأ ما كان سيصير حكماً لو جرى في تقدير اللَّه إنزاله. ولم يجر في تقديره، فلا معنى له.

ويلزم من هذا أن يجوز خطأ المجتهدين جميعاً في تقديره، وإصابة المجتهدين جميعاً. فإنه ربما كان اللَّه تعالى يُنْزِلُ، لو أنزَلَ، التخيير بين المذهبين، وتصويب كلّ من قال فيه قولاً كيفما قال، أو ينزل تخطئة كلٍّ من قطع القول بإثبات أو نفي حيث لم يتخيّر بين الحكمين. فإن هذه التجويزات لا تنحصر. فربما يعلم اللَّه صلاح العباد في أن لا يضع في الوقائع حكماً، بل يجعل حكمها تابعاً لظن المجتهدين. فتعبّدهم بما يظنون، ويبطل مذهب من يقول: فيها حكمٌ معيّن. فيكون في هذا تخطئةُ كلّ من أثبت من المجتهدين حكماً معيّناً نفياً أو إثباتاً.

احتجوا بأن قالوا: إنما اضطرَّنا إلى هذا ضرورةُ الطلب، فإنه يستدعي مطلوباً. فمن علم أن الجماد ليس بعالِم ولا جاهل، لا يُتَصَوَّر أن يطلب الظنّ أو العلم بجهله وعلمه. ومن اعتقد أن العالَم خالٍ عن وصف القدم والحدوث، هل يتصوّر أن يطلب ما يعتقد انتفاءه؟ فإذا اعتقد الطالب أن قليل النبيذ ليس عند اللَّه حراماً ولا حلالاً، فكيف يجتهد في طلب أحدهما؟

قلنا: فقد أخطأتم إذا ظننتم أن المجتهد يطلب حكم اللَّه، مع علمه بأن حكم اللَّه خطابُه. فإن الواقعةَ لا نصّ فيها ولا خطاب، بل إنما يطلب غلبةَ الظن، وهو كمن كان على ساحل البحر وقيل له: إن غلب على ظنك السلامة أبيح لك الركوب، وإن غلب على ظنك الهلاك حرّم عليك الركوب. وقبل حصول الظن لا حكم للَّه عليك، وإنما حكمه يترتب على ظنك ويتبَع ظنك بعد حصوله. فهو يطلب الظن دون الإباحة والتحريم.

فإن قيل: هذا في البحر معقول، لأنه ينظر في أمارات الهلاك والسلامة، فذلك مطلوبه. والإباحةُ والتحريم أمر وراءَه. وفي مسألتنا: لا مطلوبَ سوى الحكم.

قلنا: من ههنا غلطتم، فإنه لا فرق بين الصورتين. ونحن نكشف ذلك بالأمثلة، فنقول: لو قلنا للشارع: ما حكمُ اللَّه تعالى في العطاء الواجب: التسويةُ أو التفضيل؟ فقال: حكم اللَّه على كلّ إمامٍ ظنّ أن الصلاح في التسوية هو التسوية، وحكمه على كلّ من ظن المصلحة في التفضيل التفضيل. ولا حكم عليهم قبل تحصيل الظن. فإن قلنا: هذا حكمه إذا ظن، فما حكمه قبل الظن؟ فقال: لا حكم له قبل الظنّ، إنما يتجدّد حكمه بالظن وبعده، كما يتجدّد الحكم على راكب البحر

بعد الظن ويتجدّد على قاضيين شهد عندهما في واقعتين شخصان: وجوبُ القبول ووجوبُ الرد عند ظن الصدق وظن الكذب. فيجب على أحدهما التصديق، وعلى الآخر التكذيب.

وكذلك إذا قلنا: ما حكمه في قليل النبيذ؟ فقال: حكمه تحريمُ الشرب على من ظن أني حرّمت قليل الخمر لأنه يدعو إلى كثيرها والتحليلُ لمن ظن أني حرّمت الخمر لعينها لا لهذه العلّة. ولا حكم للَّه تعالى قبل هذا الظن.

وكذلك إذا قلنا: ما حكم اللَّه في قيمة العبد، أتُضْرَبُ على العاقلة، أم على الجاني؟ فقال: حكم اللَّه تعالى على من ظن أنه بالحرّ أشبهُ الضربُ على العاقلة، وعلى من ظن أنه بالبهيمة أشبهُ الضربُ على الجاني.

وكذلك نقول: ما حكم اللَّه في المفاضلة في بيع الجصّ والبطيخ؟ فقال: حكم اللَّه على من ظن أني حرّمت ربا الفضل في البُرّ لأنه مطعوم، تحريمُ البطيخ دون الجص. وعلى من ظن أني حرّمته للكيل تحريمُ الجصّ دون البطيخ.

فإن قيل: فما علّة تحريم ربا البُرّ عند اللَّه أهي الطعم أم الكيل أم القوت؟

فنقول: كلّ واحد من الطعم والكيل لا يصلح أن يكون علّة لذاته، بل معنى كونها علّة أنها علامة. فمن ظن أن الكيل علامة التحريم فهو علامة في حقّه، دون من ظن أن علامته الطعم. وليست العلةُ وصفاً ذاتياً كالقدم والحدوث للعالم، حتى يجبَ أن يكون في علم اللَّه على أحد الوصفين لا محالة. بل هو أمر وضعي. والوضع يختلف بالإضافة. وقد وضعتهُ كذلك.

فهذا كله لو صرح الشارع به فهو معقول. وجانِبُ الخصم لو صَرّح به كان محالاً، وهو أن يكون للَّه حكم ليس بخطاب، ولا يتعلّق بمخاطب ومكلّف، فإن هذا يضاد حدّ الحكم وحقيقته. أو يقول: تعلّق به، لكن لا طريق له إلى معرفته، فهو محال، لما فيه من تكليف ما لا يطاق؛ أو يقول: له طريق إلى معرفته، وقد أمر به لكنه لا يعصى بتركه، فهو أيضاً يضاد حد الواجب، ويضاد حدّ الإجماع المنعقد على أن المجتهد يجب عليه العمل بموجَب اجتهاده. فكيف يجب عليه مع ذلك ضده؟ وكيف يكون مأموراً باستقبال القبلة من غلب على ظنه أن القبلة في جهة أخرى؟ بل بالإجماع لو خالف اجتهادَ نفسه، واستقبل جهةً أخرى، فاتفق أن كان جهةَ القبلة، عصى ولزمه القضاء.

فاستبان أن ذلك المذهب محال لو وقع التصريح به. ومذهبنا معقول يمكن التصريح به. فيجب تنزيل الاجتهاد الشرعي على الممكن دون المحال.

فصل

به تمام كشف القناع عن غموض المسألة، ألحقناه بعد الفراغ من تصنيف الكتاب وانتشار النسخ.

ويتبين الغرض من هذا الفصل بأسئلة:

الأول: إن قال قائل: إذا استقر رأيكم على أن بعض المجتَهَدات ليس فيها حكم معيّن. صار الطلب محالاً، لأن المتيمّم إذا علم يقيناً أن ليس حواليه ماء: كان طلبه محالاً. والحكم هو مطلوب المجتهد، كما أن الماء مطلوب المتيمم.

قلنا: المتيمم إن جوّز أن يكون حواليه ماء، وأن لا يكون، يُتصوَّر منه الطلب، كما يتصوّر إذا علم يقيناً أن حواليه ماء لكن لم يعرف مكانه، فكذلك المجتهد يجوِّز في كلّ مسألة أن يكون الحكم باقياً على النفي الأصلي، أو متغيّراً عنه بنص قاطع، أو إجماع، أو ما في معنى النص والإجماع، قطعاً، أو ما في معناهما ظنّاً. ولولا تجويزه حكماً معيّناً لما تصُوِّر منه الطلب. فما من مسألة يبتدئ الاجتهاد فيها إلا ونجوّز فيها حكماً معيّناً.

فالأحوال ثلاثة: أن يعلم وجود الحكم، وأن يَعْلَمَ انتفاءه، وأن يجوّز وجوده وانتفاءه. وهذه الحالة الثالثة في معنى الحالة الأولى في تصحيح الطلب، لا في معنى الحالة الثانية، كما في طلب الماء. ثم بالآخرة قد يعلم أن لا ماء حواليه، فكذلك قد يعلم أن ليس في المسألة دليل قاطع، فليس فيها حكم معيّن.

فإن قيل: فالطلب إن لم يكن واجباً فلِمَ يشتغل به؟ وإن كان واجباً فلم لا يعصي إذا لم يصب الحكم؟

قلنا: لأن الطلب واجب، والوصول المحقق ليس بواجب، لأن الطلب مقدور، والوصول المحقق الموافق لعلم اللّه تعالى غير مقدور، والوصول المظنون مقدور، كما في طلب القبلة.

فإن قيل: سلّمنا لكم أن من أخطأ النص حيث لا يقدر على الوصول إليه فهو خطأ بالإضافة إلى ما طلب، لا بالإضافة إلى ما وجب. ولسنا نعني بتخطئة أحد المجتهدين إلا هذا، إذ في كلّ مسألةٍ حكم معيّن موضوع يتوجه إليه قصد الطالب، ولا يصيبه إلا أحدهما، فإن لم يكن فيه حكم معيّن، فيلزم تخطئة المجتهدين جميعاً.

وبيان هذا بحصر مجال نظر المجتهدين، وهي عشرة:

الأول: العموم، كقوله عليه السلام: «**أيما إهاب دبغ فقد طهر**»[1] فالشارع إن

---

(١) سبق تخريجه ص (١٠٣).

أراد إدراج [جلد] الكلب فالشافعي مخطئ[١]، وإن أراد إخراج [جلد] الكلب فأبو حنيفة مخطئ[٢]، وإن لم يرد لا هذا ولا ذاك، بل لم يخطر الكلب بباله، فهما مخطئان، فإن أحدهما يقول: أراد إدراجه وقَصَدَ العموم، والآخر يقول: أراد إخراجه:

الثاني: الظاهر: مثله قول النبي ﷺ لفيروز الديلمي، وقد أسلم على أختين: «**أمسك إحداهما وفارق الأخرى**»[٣] فإن أراد به ابتداء النكاح فالشافعي مخطئ، وإن أراد به الاستصحاب فأبو حنيفة مخطئ، وإن لم يرد لا هذا ولا ذاك فهو متناقض محال، إذ يلزم منه تخطئة الفريقين، فيقول الشافعي: ما أراد الابتداء، ويقول أبو حنيفة: أراد الابتداء للنكاح.

الثالث: المفهوم: مثاله قول النبي ﷺ: «**الثيّب أحق بنفسها**»[٤]. فإنْ أراد نفي الحق عن البكر فأبو حنيفة مخطئ[٥]، وإن لم يرد فالشافعي مخطئ[٦]. ولا بدّ أن يريد أحدهما، أما احتمال ثالث فمحال.

الرابع: الاستدلال بقول الصحابي إذا خالف القياس، قال أبو حنيفة: يدلّ على توقيف سمعه وخبرٍ بَلَغَهُ، وقال الشافعي: لا يدُلّ. فإمّا أن يكون الصحابي قد سمع توقيفاً، فالشافعي مخطئ. أو لم يسمع فأبو حنيفة مخطئ.

الخامس: طلب الأصلح، كقول أبي بكر رضي اللَّه عنه: يُسوِّي الإمام في العطاء، لأنه أصلح، إذ الدنيا بلاغ. وقال عمر: بل يفاوت، تحريكاً للرغبة في الفضائل. لأنه أصلح: إن كان الأصلح عند اللَّه تعالى التسوية، فعُمر رضي اللَّه عنه مخطئ. وإن كان التفاوت أصلح فأبو بكر مخطئ، فإن استويا في الصلاح عند اللَّه تعالى فهما مخطئان، إذ كلّ واحد منهما يقول: هذا أصلح.

السادس: طلب الأشبه: كقول الشافعي: العبد بالفرس أشبه، فيضمن بكمال قيمته[٧]، قول أبي حنيفة: هو بالحرّ أشبه[٨]. فإن كان عند اللَّه تعالى بالحر أشبه، فالشافعي مخطئ، وإن كان بالفرس أشبه، فأبو حنيفة مخطئ، وإن لم يكن بأحدهما أشبه، بل يشبه هذا كما يشبه ذاك، فهما مخطئان.

السابع: النظر في تخريج مناط الحكم واستنباطه، كقول أبي حنيفة: الماءُ

---

(١) الأم (١/ ٩).
(٢) فتح القدير (١/ ٦٣).
(٣) سبق تخريجه ص (٤٠).
(٤) سبق تخريجه ص (١٥٤).
(٥) فتح القدير (٢/ ٣٩٥).
(٦) تحفة المحتاج (٧/ ٢٤٣).
(٧) الأم (٦/ ٢٦).
(٨) فتح القدير (٨/ ٣٦٨).

جُعِلَ مُزيلاً للنجاسة لأنه يزيل العين والأثر، فهو العلّة والمناط[١]، والشافعي يقول: بل هو خاصية الماء، فلا علّة ولا مناط[٢]. فإن قَصَد الشارع تخصيص الماء بخاصية فأبو حنيفة مخطئ وإن قصد تعليقه بمعنى الإزالة فالشافعي مخطئ. وإن لم يقصد لا هذا ولا ذاك فهما مخطئان.

الثامن: تنقيح مناط الحكم: كقول النبي عليه السلام: «**من جامع فعليه ما على المظاهر**»[٣] فإن الكفارة وجبت على المجامع في نهار رمضان بطريان الجماع، لكن لكونه جماعاً، أو لكونه إفساداً للصوم؟ فإن علّقه الشارع بالجماع فمالكٌ مخطئ، إذ يعلّقه بكلّ إفطار. وإن علّقه بالإفساد فالشافعي مخطئ إذ علّقه بكونه جماعاً.

والفرق بين تخريج مناط الحكم وبين تنقيحه كما ذكرناه في أول كتاب القياس، فإن الحكم إذا رتب على الجماع وهو فعل حادث، صار منوطاً بالوصف الطارئ، ومضافاً إليه قطعاً. ويقع النظر في تنقيح المناط وتجريده عن بعض الأوصاف.

أما ذكر حكم الماء في إزالة النجاسة، وحكم الخمر في الإسكار، وحكم البرّ في الربا، فإلحاق الخل بالماء، والنبيذ بالخمر والبطيخ بالبرّ مبني على استنباط المناط وتخريجه. والمانع من الإلحاق ينكر أصل العلّة والمناط ويقول: الشارع ﷺ ذكر حكماً، ومحلّه، ولم يذكر علته.

التاسع: تعيين المناط، كعتق بريرة[٤]، إذ يقول الشافعي: خُيِّرت لما عليها من الضرر في المقام تحت عبدٍ، ويقول أبو حنيفة: بل لزوال الرّق القاهر، إذ زُوِّجت بغير رضاها والآن قد صارت من أهل الرضا. والعلّتان مختلفتان في الأمة إذا أعتقت تحت حر. فإن كان باعث الشرع في بريرة دفع ضرر العبد فأبو حنيفة مخطئ؛ وإن كان الباعث زوال قهر الرّق فالشافعي مخطئ. وإن لم يكن لا هذا ولا ذاك باعثاً فهما مخطئان.

وفرقٌ بين هذا وبين تنقيح المناط، فإن تعيين المناط كالخلاف في أن علّة الربا الطعم أو الكيل، ولا يدخل شيء من الطعم في الكيل. والنظرُ في التنقيح يُبقي شيئاً مشتركاً متفقاً عليه بين الفريقين، ويرد الخلاف إلى تفصيله، كالنظر في نفقة المبتوتة، فإنه ينبني على أن المنكوحة لم تستحق النفقة، ولا خلاف في أن النكاح علّة في استحقاق النفقة، لكن باعتبار كونه مفيداً للحلّ، أو للملك، أو

---

(١) فتح القدير (١/ ١٣٣).
(٢) الأم (١/ ٣).
(٣) سبق تخريجه ص (٢٣٥).
(٤) سبق تخريجه ص (٢٧٩).

لسلطنةٍ ما أو ليس للحل، بدليل استحقاق الرجعية، وليس للملك، بدليل الكافر إذا أسلم على عشر نسوة، فإنه ينفق على جميعهن قبل الاختيار. ولا ملك في الإسلام إلا على أربع، لكن له سلطان تقرير النكاح على كلّ واحدة منهن، فهي محبوسة تحت سلطنتِهِ.

فيقول أبو حنيفة: المعتدة البائنة كذا أيضاً تحت سلطنة النكاح، فإن هذه العدّة من أثر النكاح، وكونه عاجزاً عن إسقاط هذه السلطنة أبلغ في تأكيد الحق[١]. بل الكافر إذا أسلم أيضاً لا يقدر على إسقاط سلطنة الاختيار. فيرجع الخلاف إلى أن النكاح معتبر باعتبار أي علاقة وأي أثر، مع الاتفاق على أنه لا بدّ من النكاح، فإن المعتدة بالشبهة لا تستحق، لأن عدتها ليست أثر نكاح.

والشافعي يقول: هو باعتبار سلطنة تقرير النكاح، وذلك موجود في الذي أسلم، وفي الرجعية[٢].

ويقول أبو حنيفة: ليس ذلك معتبراً، بدليل ما لو كان له زوجتان، فقال: إن كان هذا الطائر غراباً فزينب طالق، وإن لم يكن غراباً فعمرة طالق، وغاب الطائر ولم يعرف، فإنه يلزمه نفقتهما، والمنكوحة إحداهما. ولكن واحدة محبوسة بسببه.

فيقول الشافعي: لا تجب للحبس، بل للنكاح، فإن كلّ واحدة كانت منكوحة يقيناً، والشك في الطلاق شك في النفقة، فلا تسقط نفقتها بالشك.

والمقصود: أنهما مع الاتفاق على اعتبار أصل مشترك وهو النكاح، اختلفا في تعيين آثار ذلك المعنى، لا كالمختلفين في الطعم والكيل، فإنهما معنيان متباينان لا يدخل أحدهما في الآخر.

وكأن هذا الكلام خارج عن غرضنا. وقد سَنَحَ عَرَضاً، فذكرناه.

العاشر: النظر في تحقيق المناط في الفرع: كما لو كانت العلّة ملخّصة معلومة في الأصل، لكن وقع الشك في تحققها في الفرع، كالتردد في أن رائحة النجاسة إذا أزيلت عن الماء الكثير بطرحِ التراب فيه، أنه هل يعود طاهراً: لأنه لو زال بهبوب الريح وطول المُكْثِ طَهر؛ ولو زال بإلقاء المسك والزعفران لم يطهر، لأن ذلك سَتْرٌ لا إزالة؛ وإذا زال بالتراب ففيه خلاف منشؤه أن التراب مزيلٌ، أو ساتر؟ فإن كان مزيلاً عند اللَّه تعالى فقد أخطأ من قال لا يطهر، وإن كان ساتراً عند اللَّه تعالى فقد أخطأ الآخر، ولا بدّ من أحد الأمرين.

---

(١) فتح القدير (٣/ ٣٣٩).
(٢) الأم (٥/ ٢٣٨).

ومن أمثلة تحقيق المناط الخلاف في أن رماد الزِّبْلِ طاهرٌ أم لا، والعين النجسة إذا استحالت طهرت، كالبيضة المذرة إذا استحالت فرخاً، وكالزبل إذا تولّد منه حيوان أو نبات، وإن تغيَّر لم يَعُدْ طاهراً، والرماد زبل متغيّر، أو هو عينٌ أخرى استحال إليها الزبل كما يستحيل الكلب في المملحة ملحاً؟ فعلّة الأصل ها هنا معلومة، والخلاف في تحققها في الفرع.

فهذه مثارات جولان نظر المجتهدين استوفيناها للإحاطة بمجامعها، ولبيان أنه لا بدّ من تعيُّن حق عند اللَّه تعالى في جميعها، فإن لم يتعين فيلزم منه تخطئة المجتهدين جميعاً.

وهذه العشرة هي العموم، والظاهر، والمفهوم، وقول الصحابي، وطلب الأصلح، وطلب الأشبه، والنظر في تخريج المناط أو تنقيحه أو تعيينه أو تحقيقه. ولا يعدو نظر المجتهدين هذه الجملة أو ما يناسبها.

والجواب: أن نقول: إنكم إذا اقتنعتم بحق موضوع لم يبلغ المكلّف ولم يؤمر بطلبه حتى يلزم منه خطأ مجازي، فهو مسلّم في كلّ مسألة يدور الأمر فيها بين النفي والإثبات، كالنظر في تحقيق المناط في الفرع، وكالنظر في المفهوم، وقول الصحابي، فهذه المسائل لا بدّ فيها من أحد قسمين، وهو حق موضوع متعين، كالقبلة في حق المجتهدين فيها.

لكن من المسائل ما لا يتعيّن فيها حكم بحيث يتميّز أحد المجتهدين عن الآخر في الخطأ المجازي أيضاً، كالعموم، وتخريج المناط، وطلب الأشبه والأصلح.

بيانه: أنّا لو سألنا الشارع عن قوله: «**أيُّما إهاب دبغ فقد طهر**» إنك أردت إدراج الكلب أو إخراجه جاز أن يقول: أردت الإدخال، أو: أردت الإخراج، أو: لم يخطر ببالي الكلب، ولا أردت الإدراج ولا الإخراج، لكن نقول: «حكم اللَّه على من سبق إلى فهمه الإدراج العموم، وعلى من سبق إلى فهمه الإخراج الخصوص، فإن الحكم على كلّ عبدٍ ما يَقَع في فهمه من اللفظ.

واللفظ لا يدلّ بعينه، بل بالمواضعة.

واللفظ باعتبار المواضعة ثلاثة:

نص صريح: لا احتمال فيه، كالخمسة، لا تحتمل الستة والأربعة. فمن فهم منه غير الخمسة فهو مخطئ، لأن دلالته قاطعة.

ولفظ مجمل: كالقرء، والعين، فلا يفهم إلا مع قرينةٍ معيِّنة أو قياس. وتلك المعاني تختلف بالإضافة إلى الطباع والأحوال.

ولفظ محتمل : أحد احتماليه أظهر ، ويسمّى ظاهراً ، وليست دلالته نصّاً قاطعاً بل ربما أفهم في حق زيد ما لا يُفهم في حق عمرو ، ولأن المقاييس والمعاني قرائن تنتهض في تفهم أحد معنييه ، وتلك القرائن تختلف بالإضافة ، فيختلف الفهم . فالظاهر من هذا كالمجمل لا كالنص ، لكن موافقة اللفظ لأصل الوضع قرينة مرجّحة ، بشرط انتفاء قرينة أخرى ترجّح جانب التجوّز عن الوضع . فاللفظ صالح للحقيقة والمجاز جميعاً ، لا كلفظ الستة فإنه لا يصلح للخمسة لا مجازاً ولا حقيقة .

فيقول الشارع : الحكم ها هنا تابع للفهم ، والفهم في لفظ الستة تابع للحكم ، لأن دلالته على الحكم قاطعة . ونقول : كما أن الحكم ما دام عند جبريل عليه السلام لم يصر حكماً في الأرض حتى ينزل إلى الأرض ، فإذا نزل إلى الأرض . وكان في قلب الرسول ﷺ ، لم يَصِرْ حكماً ما لم يتلفّظ به ، فإذا تلفّظ به لم يَصِرْ حكماً حتى يبلغ إلى السمع ، ثم ينزل إلى القلب نزولاً مفهماً ، فبعد الفهم يصير حكماً بالفعل ، وقبل ذلك كان حكماً بالقوّة .

فيقول الشارع : لا حكم للَّه تعالى في مسألة الدباغ قبل الوقوع في الفهم . فمن طبعُهُ كطبع الشافعي ، يفهم أن الدباغ لا يزيد على الحياة ، فيكون ذلك هو الحكم في حقّه ، ومن طبعه طبع أبي حنيفة : يفهم العموم ، فهو الحكم في حقّه .

فلو صرّح الشارع به كان معقولاً ، ولم يتميّز أحدهما عن الآخر في صواب ولا خطأ ، إذ ليس فيه حكم موضوع قبل نظرهما .

وكذلك يقول في قوله عليه السلام : « **أمسك أربعاً** » : إني أردت الإمساك أو الابتداء ، لا محالة . ولكن ما لكم ولإرادتي ولا سبيل لكم إلى معرفتها ، إنما تعبّدتم بما يصل إلى فهمكم .

وهذا اللفظ أفهم الحاضرين مع قرينة شاهدوها ، أما أنتم معاشر التابعين ومن بعدهم فقد اندرست في حقكم القرينة ، وبقي مجرد اللفظ ، وليس مفهماً أحد المعنيين تفهيماً قاطعاً ، بل مَنْ طبعه طبع الشافعيّ في استحقار القياس يفهم منه ما يوافق الوضع ، وهو الإمساك ؛ ومن طبعه طبع أبي حنيفة في التفاته إلى قياس الرضاع الطارئ على النكاح ، يفهم من هذا اللفظ ابتداء النكاح . وحكم اللَّه تعالى على كلّ واحدٍ ما ألقاه في فهمه من هذا اللفظ ، لا ما في ضمير الشارع ، ولا سبيل لهم إلى معرفة حقيقته .

وكذلك في مسألة الأصلح : يجوز أن يكون كلّ واحد منهما مثل الآخر في الصلاح ولا يتميز أحدهما عن الآخر في خطأ وإصابة .

وكذلك قد يقول الشارع: الماء يزيل النجاسة، ولا يخطر له قصد الخصوص، ولا قصد التعليق بعلّة تعمُّ الخَلّ، لكن يقول: من ظن أن التعليق بالعلّة، كان الحكم في حقّه أن الخلّ يطهّر، ومن لا فلا. فيكون الحكم تابعاً.

وقد ينظر المجتهدان في طلب الأحسن، ويختلفان فيه، فلا يكون عند اللَّه تعالى أحسن، لأنه أمر إضافي. بل عند اللَّه تعالى أن هذا أحسن في حق زيد، وذلك أحسن في حق عمرو، فيلزمنا التسوية بين المجتهدين في الإصابة، فإنه أمر إضافي، أما الأصلح فإنه أمر ذاتي، ولا بدّ عند اللَّه تعالى من أن يكون أحدهما أصلح، أو يتساويان في الصلاح.

ومسألة الأشبه يحتمل أن يقال إنه من قبيل الأحسن، فليس عند اللَّه تعالى فيه شيء، لأن الأشبه إنما يكون في حق الجاهل ببواطن الأمور، فلا يكون في حق اللَّه تعالى أشبه، ففي هذه المسألة لا يتميّز أحد المجتهدين عن الآخر لا بالخطأ المجازي ولا بالخطأ الحقيقي.

فصل

فإن قيل: إذا اعترفتم بالخطأ المجازي، وقنع الخصم به، فإلى ماذا يرجع الخلاف؟ وماذا كان سعيكم في تدقيق هذه المسألة وتحقيقها؟

قلنا: أما من قنع بالخطأ المجازي فسعينا معه في أمرين:

أحدهما: أن نبيّن أن من الأقسام ما ليس فيه خطأ مجازي أيضاً، كمسألة الأحسن والأشبه.

والثاني: أن نبين أن الخطأ المجازي ليس بخطأ، بل هو كذب وخُلف، إذ لو كان خطأ لوجب نسبة الخطأ إلى الرسول ﷺ، إذا قضى لأحدهم بشيء من مال أخيه، ولوجب تخطئة أهل الإجماع، وتخطئة المجتهدين جميعاً، كما قالوه. ولا خلاف في عصمة الرسول والأمّة عن الخطأ. فغايتنا أن نلحق المجتهد بالرسول وبالأمّة، وقد فعلنا ذلك، وبيّنّا أن الخطأ المجازي ليس بخطأ.

وأما من أثبت خطأ حقيقياً فقد أبطلنا ذلك عليه بما مهدناه من الأصول.

وترجع تلك الأصول إلى عشرة:

الأول: بيان أن الأدلّة الظنيّة إضافيّة لا حقيقيّة، بخلاف الأدلّة العقليّة.

الثاني: أن العلل الشرعية علامات إضافية، فيجوز أن يكون الكيل من جهة اللَّه تعالى علامة منصوبة في حق أبي حنيفة، والطعم علامة في حق الشافعي.

الثالث: التمييز بين ما هو حكم بالقوّة، وبين ما هو حكم بالفعل.

الرابع: أن الحلال والحرام ليسا من أوصاف الأعيان حتى يستحيل أن يكون الشيء الواحد حلالاً حراماً في حق شخصين.

الخامس: أن الحكم أمر وضعيّ إضافي ليس بذاتي، فيجوز أن يكون تابعاً للظن، ومبنيّاً عليه، ولا يجب أن يكون سابقاً على الظن، حتى يجوز أن يكون المظنون مشكوكاً فيه، والحكم المبني عليه مقطوعاً به، كحكم الرسول ﷺ بشهادة الشاهدين عند غلبة ظن الصدق، فإنه يشك في صدقهما ويقطع بالحكم، ويقطع بكونه مصيباً في الحكم، فكذلك المجتهد عند شهادة الأصل للفرع.

السادس: أن الحكم هو التكليف، وشرط التكليف بلوغ المكلّف، وليس عند اللَّه تعالى تكليف قبل بلوغ المكلّف، فلا حكم عنده قبله.

السابع: أن الطلب مع انتقاء حكم عند اللَّه تعالى ممكن، من حيث إنه يجوز أن يكون في الواقعة حكم معيّن، وإن جوّز أيضاً أن لا يكون فيها حكم.

الثامن: أن الخطأ اسم، قد يقال بالإضافة إلى ما وجب، وهو الحقيقي، وقد يقال بالإضافة إلى ما طُلب، وهذا مجاز.

التاسع: أنه لا يجوز أن يكون مأموراً بالإصابة ثم يكون غير مأثوم إذا تركها مع القدرة.

العاشر: أنه لا يجوز أن يكون مأموراً بإصابة ما ليس عليه دليل قاطع، فإنه تكليف بما لا يطاق.

فهذه عشرة أصول، كلّ واحد متاهة لجماعة. وقد بيّناها.

هذا حكم التأثيم التصويب. ونذكر بقيّة أحكام الاجتهاد في صور مسائل:

[التعارض بين الأدلّة]

مسألة: [العمل عند تعارض الأدلّة وعدم إمكان الجمع بينها أو الترجيح]:

إذا تعارض دليلان عند المجتهد، وعجز عن الترجيح، ولم يجد دليلاً من موضع آخر، وتحير.

فالذين ذهبوا إلى أن المصيب واحد يقولون: هذا لِعَجْزِ المجتهد، وإلا فليسَ في أدلة الشرع تعارض من غير ترجيح، فيلزم التوقّف، أو الأخذ بالاحتياط، أو تقليدُ مجتهدٍ آخر عثر على الترجيح.

وأما المصوّبة فاختلفوا: فمنهم من قال: يتوقّف، لأنه متعبَّد باتباع غالب الظن، ولم يغلب عليه ظنٌّ شيء. وهذا هو الأسلم الأسهل.

وقال القاضي: يتخيّر، لأنه تعارض عنده دليلان، وليس أحدهما أولى من الآخر، فيعمل بأيّهما شاء[1].

وهذا ربما يستنكر ويستبعد، ويقال: كيف يتخيّر في حال واحدة بين الشيء وضده؟

وليس هذا محالاً، لأن التخيير بين حكمين مما ورد الشرع به، كالتخيير بين خصال الكفارة، ولو صرّح الشرع بالتخيير كان له ذلك، فقد اضطُررنا إلى التخيير، لأن الحكم تارةً يؤخذ من النص، وتارة من المصلحة، وتارة من الشَّبه، وتارة من الاستصحاب. فإن نظرنا إلى النص فيجوز أن يتعارضَ في حقّنا نصّان، ولا يتبيّن تاريخ؛ أو يتعارض عمومان ولا يتبين ترجيح، أو يتعارض استصحابان، كما في مسائل تقابُل الأصلين، أو يتعارض شَبَهان، بأن تدور المسألة بين أصلين، ويكون شَبَهُهَا بهذا كشبهها بذاك، أو يتعارض مصلحتان بحيث لا ترجيح عنده.

فلو قلنا يتوقّف: فإلى متى يتوقّف؟ وربما لا يقبل الحكم التأخير، ولا يجد مأخذاً آخر للحكم، ولا يجد مفتياً آخر يترجّح عنده، أو وُجِدَ من ترجَّح عنده بخيال هو فاسد عنده، يعلم أنه لا يصلح للترجيح، فكيف يرجِّح بما يعتقد أنه لا يصلح للترجيح؟ بل لا سبيل إلا التخيير، كما لو اجتمع على العامّيّ مفتيان استوى حالهما عنده في العلم والورع، ولم يجد ثالثاً، فلا طريق إلا التخيير.

وللفقهاء في تعارض البينتين مذاهب: فمنهم من قال: يُقسَمُ المال بينهما. ومعناه تصديقُ البيّنتين، وتقدير أنه قام لكلّ واحدٍ سبب كمال الملك، لكن ضاق المحل عن الوفاء بهما، ولا ترجيح، فصار كما لو استحقّاه بالشفعة، إذ لكلّ واحد من الشفيعين سببٌ كامل في استحقاق جميع الشِّقص المبيع، لكن ضاق المحل، فيوزع عليهما.

وعلى الجملة: الاحتمالات أربعة: إما العمل بالدليلين جميعاً، أو إسقاطهما جميعاً، أو تعيين أحدهما بالتحكم، أو بالتخيير.

ولا سبيل إلى الجمع عملاً وإسقاطاً، لأنه متناقض؛ ولا سبيل إلى التوقّف إلى غير نهاية، فإن فيه تعطيلاً؛ ولا سبيل إلى التحكّم بتعيين أحدهما. فلا يبقى إلا الرابع، وهو التخيير، كما في اجتماع المفتيين على العامي.

---

(١) المعتمد (٢/ ٨٥٣).

فإن قيل: كما استحالت الأقسام الثلاثة، فالتخيير أيضاً جمعٌ بين النقيضين، فهو محال.

قلنا: المحال ما لو صرح الشرع به لم يعقل. ولو قال الشارع: من دخل الكعبة فله أن يستقبل أي جدار أراد، فيتخيّر بين أن يستقبل جداراً أو يستدبره، كان معقولاً، لأنه كيفما فعل فهو مستقبل شيئاً من الكعبة، وكيفما تقلب فإليها ينقلب. وكذلك إذا قال: تعبدتكم باتباع الاستصحاب، ثم تعارض استصحابان، فكيفما تقلّب فهو مستصحِب، كما إذا أعتق عن كفارته عبداً غائباً انقطع خبره، فالأصل بقاء الحياة، والأصل بقاءُ اشتغال الذّمة، فقد تعارضا، وكذلك إذا علم المجتهد أن في التسوية في العطاء مصلحةً وهي الاحتراز عن وحشة الصدور بمقدار التفاوت الذي لا يتقدّر إلا بنوع من الاجتهاد، وفي التفاوت مصلحةُ تحريك رغبات الفضائل، وهما مصلحتان ربما تساوتا عند اللَّه تعالى أيضاً، فكيفما فَعَلَ فقد مال إلى مصلحة.

وكذلك قد تشبه المسألة أصلين شبهاً متساوياً، وقد أُمِرْنا باتباع الشبه، فكيفَما فَعَلَ فهو ممتثل. ومثاله قوله ﷺ: «**في زكاة الإبل في كلّ أربعين بنت لبون، وفي كلّ خمسين حقة**»[1] فمن له من الإبل مائتان، فقد مَلَك أربع خمسينات، وخمس أربعينات. فنقول: إن أخرج الحقاق فقد عمل بقوله عليه السلام: «**في كلّ خمسين حقة**». وإن أخرج بنات لبون فقد عمل بقوله: «**في أربعين بنت لبون**» وليس أحد اللفظين بأولى من الآخر، فيتخيّر. فكذلك عند تعارض الاستصحاب والمصلحة والشبه.

فإن قيل: التخيير بين التحريم ونقيضه يرفع التحريم، والتخيير بين الواجب وتركه يرفع الوجوب، والجمع بين أختين مملوكتين إما أن يحرّم أو لا يحرّم، فإن قلنا بهما جميعاً فهو متناقض.

قلنا: يحتمل أن يرجعَ عند تعارضِ الدليل الموجبِ والمسقط إلى الوجه الآخر، وهو القول بالتساقط، ويطلب الدليل من موضع آخر. ويُخَصُّ وجهُ التخيير بما لو ورد الشرع فيه بالتخيير لم يتناقض، مما يضاهي مسألة بنات اللبون والحقاق، وكالاختلاف في المُحْرِم إذا جمع بين التحليلين: الواجب عليه بدنةٌ أو شاة، إذ التخيير بينهما معقول.

فيحصل في تعارض الدليلين ثلاثة أوجه: وجه في التساقط، ووجه في

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٥٢٧) رقم (١٣٨٦)، والحاكم في المستدرك (١/ ٥٤٨) رقم (١٤٤١)، وابن ماجه في السنن (١/ ٥٧٣) رقم (١٧٩٨)، وأبو داود في السنن (٢/ ٩٩) رقم (١٥٧٢).

التخيير، ووجه في التفصيلِ والفرقِ بين ما يمكن التخييرُ فيه من الواجبات، إذ يمكن التخيير فيها، وبين ما يتعارض فيه الموجبُ والمبيح، أو المحرِّم والمبيح، فلا يمكن التخيير فيه، فيرجع إلى التساقط.

وإن أردنا الإصرار على نصرة وجوب التخيير مطلقاً فله وجهٌ أيضاً. وهو أنّا نقول: إنما يناقِضُ الوجوبَ جوازُ الترك مطلقاً، أما جوازه بشرطٍ فلا، بدليل أن الحج واجبٌ على التراخي، وإذا أخّر ثم مات قبل الأداءِ لم يلقَ اللَّه عاصياً عندنا، إذا أخّر مع العزم على الامتثال. فجوازُ تركه بشرط العزم لا ينافي الوجوب.

بل المسافر مخيّر بين أن يصلّيَ أربعاً فرضاً، وبين أن يترك ركعتين. فالركعتان واجبتان، ويجوز أن يتركهما، ولكن جاز تركهما بشرط أن يقصد الترخّص ويقبل صدقةً قد تصدّق اللَّه بها على عباده. فهو كمن يستحق أربعة دراهم على غيره، فقال لهُ: تصدّقتُ عليك بدرهمين إن قبلتَ، وإن لم تقبل وأتيت بالأربعة قبلتُ الأربعة عن الدين الواجب. فإن شاء قبل الصدقة وأتى بدرهمين، وإن شاء أتى بالأربعة عن الواجب، ولا يتناقض.

فكذلك في مسألتنا: إذا اقتضى استصحابُ شغلِ الذمةِ إيجابَ عتقٍ آخرَ، بعد أن أعتق عبداً غائباً، فلا يجوز له تركه إلا بشرط أن يقصد استصحاب الحياة ويعمل بموجَبِه. فمن لم يخطر له الدليلُ المعارِض، أو خطر له ولم يقصد العمل، وتَرَكَ الواجب، لم يجز.

وكذلك إذا سمع قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] حرّم عليه الجمع بين المملوكتين، وإنما يجوز له الجمْعُ إذا قَصَد العمل بموجب الدليل الثاني، وهو قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] كما قال عثمان: أحلَّتْهما آية وحرَّمتْهما آية[١].

وسئل ابن عمر عمن نذر صوم يوم من كلّ أسبوع، فوافق يوم العيد، فقال: أَمَرَ اللَّه بوفاء النذر ونهى النبي ﷺ عن صوم يوم العيد[٢]. ولم يزد على هذا. معناه أنه إذا لم يظهر ترجيحٌ فيحرّم صوم العيد بالنهي، ويجوز أن يصوم، بشرط أن يقصد العمل بموجب الدليل الثاني، وهو الأمر بالوفاء. وكان ذلك جوازاً بشرطٍ فلا يُناقِضُ الوجوب.

وأما إذا تعارض الموجِبُ والمحرِّم فيتولّد منه التخيير المطلق، كالوليّ إذا لم

(١) سبق تخريجه ص (١٩٨).
(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٧٠٢) رقم (١٨٩٠)، ومسلم في الصحيح (٢/ ٧٩٩) رقم (١١٣٧).

يجد من اللبن إلا ما يسدّ رمق أحد رضيعيه، ولو قَسَم عليهما أو منعَهما لماتا، ولو أطعَمَ أحدهما مات الآخر. فإذا أشرنا إلى رضيعٍ معيّن كان إطعامه واجباً لأن فيه إحياءه، وحراماً لأن فيه هلاك غيره. فنقول: هوَ مخيّر بين أن يطعم هذا فيهلك ذاك، أو ذاك فيهلك هذا، فلا سبيل إلا التخيير.

فإذاً مهما تعارض دليلان في واجبين، كالشاةِ والبدنةِ في الجمع بين التحليلين، تخيَّر بينهما. وإن تعارض دليل الوجوب ودليل الإباحة تخيَّر بشرطِ قصدِ العمل بموجَبِ الدليل المبيح، كما يتخيّر بين ترك الركعتين قصراً وبين إتمامهما، لكن بشرطِ قصد الترخّص. وإن تعارض الموجِبُ والمحرِّم حصل التخييرُ المطلق أيضاً. هذا طريقُ نُصْرةِ اختيار القاضي في التخيير.

فإن قيل: تعارضُ دليلين من غير ترجيح محال، وإنما يخفىٰ الترجيح على المجتهد.

قلنا: وبما عرفتم استحالة ذلك، فكما تعارضَ موجبُ بناتِ اللبون والحقاق، فلم يستحيل أن يتعارض استصحابان، وشَبَهانِ، ومصلحتان، وينتفيَ الترجيح، في علم اللّه تعالى؟

فإن قيل: فما معنى قول الشافعي: المسألة في قولين؟

قلنا: هو التخيير في بعض المواضع، والتردُّد في بعض المواضع، كتردّده في أن البسملة هل هي آية في أول كلّ سورة، فإنّ ذلك لا يحتمل التخيير، لأنه في نفسه أمر حقيقي ليس بإضافي، فيكون الحق فيه واحداً.

فإن قيل: فمذهب التخيير يفضي إلى محال، وهو أن يخيِّر الحاكمُ المتخاصِمَيْنِ في شفعةِ الجوار، أو استغراق الجدّ للميراث أو المقاسمة، لأن حكم اللّه الخيرة، وكذلك يخيِّر المفتي العاميّ، وكذلك يحكم لزيد بشفعة الجوار، ولعمرٍو بنقيضه، ويومَ السبت باستغراق الجد للميراث، ويوم الأحد بالمقاسمة. بل تثبت الشفعة يوم الأحد وتسترد يوم الاثنين بالرأي الآخر.

قلنا: لا تخيير للمتخاصمين بين النقيضين، لأن الحاكم منصوب لفصل الخصومة عند التنازع، فيلزمه أن يفصل الخصومة بأي رأي أراد، كما لو تنازع الساعي والمالكُ في بنات اللبون والحقاق، وفي الشاة والدراهم في الجُبْران، فالحاكم يحكم بما أراد. أما الرجوع فغير جائز لمصلحة الحكم أيضاً. فإنه لو تغيّر اجتهاده عندكم تغيّر فتواه، ولا ينقض الحكمَ السابق للمصلحة.

أما قضاؤه يوم الأحد بخلاف قضائه يوم السبت، وفي حق زيد بخلاف ما في

حق عمرو، فما قولكم فيه لو تغيّر اجتهاده، أليس ذلك جائزاً؟ فكذلك إذا اجتمع دليلان عليه عندنا، كما في الحقاق وبنات اللبون يجوز أن يشير بإشارات مختلفة، فيأمر زيداً ببنات اللبون وعمراً بالحقاق.

وعلى الجملة: يجوز أن يُغاير أمر الحكم أمرَ الفتوى لمصلحةِ الحكم، كما لو تغيّر الاجتهاد، فإنه لا ينقض الحكم الماضي، ويحكم في المستقبل بالاجتهاد الثاني.

وكذلك المجتهدُ في القبلة: إذا تعارض عنده دليلان في جهتين، والصلاة لا تقبل التأخير، ولا مجتهدَ يقلَّد. فهل له سبيل إلا أن يتخيَّر إحدى الجهتين، فيصلّي إلى أي الجهتين شاء؟ ولا يجوز له أن يعدل إلى الجهتين الباقيتين اللتين دلّ اجتهاده على أن القبلة ليست فيهما.

فهذه أمور لو وقع التصريح بها من الشارع كان مقبولاً ومعقولاً، وإليه الإشارة بقول علي وعثمان رضي اللَّه عنهما في الجمع بين المملوكتين: أحلّتْهما آية، وحرّمتهما آية[١].

مسألة: [في نقض الاجتهاد]:

المجتهد إذا أدّاه اجتهاده إلى أن الخلع فسخٌ، فنكحَ امرأة ثمّ خالعها ثلاثاً، ثم تغيّر اجتهاده، لزمه تسريحُها، ولم يجز له إمساكها على خلاف اجتهاده.

ولو حكم بصحة النكاح حاكم بعد أن خالَعَ الزوجُ ثلاثاً، ثم تغيّر اجتهادُه، لم يفرِّق بين الزوجين، ولم ينقض اجتهادَهُ السابق بصحة النكاح، لمصلحة الحكم، فإنه لو نُقِضَ الاجتهادُ بالاجتهادِ لَنُقِضَ النَّقْضُ أيضاً، ولَتَسَلْسَلَ، فاضطربت الأحكام ولم يوثق بها.

أما إذا نَكَحَ المقلِّد بفتوى مفتٍ، وأمسك زوجته بعد دور الطلاق، وقد نجَّزَ الطلاق بعد الدور، ثم تغيّر اجتهاد المفتي، فهل على المقلّد تسريح زوجته.

هذا ربما يُتَرَدَّدُ فيه.

والصحيح أنه يجب تسريحها، كما لو تغيّر اجتهاد مقلَّده عن القبلة في أثناء الصلاة، فإنه يتحوّل إلى الجهة الأخرى، كما لو تغيّر اجتهاده في نفسه. وإنما حكم الحاكم هو الذي لا يُنْقَض. ولكن بشرط أن لا يخالف نصّاً ولا دليلاً قاطعاً. فإن أخطأ النص نقضْنَا حكمه. وكذلك إذا تنبهنا لأمر معقول في تحقيق مناط الحكم أو تنقيحه بحيث يعلم أنه لو تنبّه له لعلم قطعاً بطلان حكمه. فينقض الحكم.

---

(١) سبق تخريجه ص (١٩٨).

فإن قيل: قد ذكرتم أن مخالف النص مصيب إذا لم يقصر لأن ذلك حكم اللَّه تعالى عليه بحسب حاله. فلِمَ يُنْقَضُ حكمه؟

قلنا: نعم، هو مصيب بشرط دوام الجهل، كمن ظن أنه متطهر فحكم اللَّه عليه وجوب الصلاة. ولو علم أنه محدث فحكم اللَّه عليه تحريم الصلاة مع الحدث. لكن عند الجهل الصلاة واجبة عليه وجوباً حاصلاً ناجزاً، وهي حرام عليه بالقوة، أي هي بصدد أن تصير حراماً، لو علم أنه محدث. فمهما علم لزمه تدارك ما مضى. وكان ذلك صلاةً بشرط دوام الجهل.

وكذلك مهما بلغ المجتهدَ النصُّ نقضَ حكمه الواقع على خلافه، فكذلك الحاكم الآخر العالمُ بالنصّ ينقض حكمه.

[إزالة سبب التخفيف هل هي واجبة؟]

وعند هذا ننبه على دقيقة وهي: أنا ذكرنا أن اختلاف حال المكلّف في الظن والعلم كاختلاف حاله في السفر والإقامة، والطهر والحيض. فيجوز أن يكون ذلك سبباً لاختلاف الحكم.

لكن بينهما فرق، وهو أن من سقط عنه وجوبٌ لسفره أو عجزه، فلا يجب عليه إزالةُ سفرِه وعجزِه ليتحقق الوجوب. ومن سقط عنه لجهله وجب إزالةُ جهلِهِ. فإن التعليمَ وتبليغَ حكمِ الشرع وتعريفَ أسبابِه واجبٌ.

وكذلك نقول: من صلّى وعلى ثوبه نجاسة لا يعرفها، تصح صلاته ولا يقضيها على قول. فمن رأى في ثوبه تلك النجاسة يلزمه تعريفه. ولو تيمّم ليصلّي وقدر غيرُهُ على أن يزيل عجزهُ بحمل ماء إليه، لم يلزمه.

ففي هذه الدقيقة يختلف حكم العلم والجهل وحكم سائر الأوصاف.

نقض حكم الحاكم بمخالفة الأدلّة الظنيّة:

فإن قيل: فلو خالفَ الحاكمُ قياساً جلياً هل ينقض حكمه؟

قلنا: قال الفقهاء: «ينقض» فإن أرادوا به ما هو في معنى الأصل مما يُقْطَعُ به فهو صحيح، وإن أرادوا به قياساً مظنوناً، مع كونه جليّاً، فلا وجه له، إذ لا فرق بين ظن وظن. فإذا انتفى القاطع فالظن يختلف بالإضافة. وما يختلف بالإضافة فلا سبيل إلى تتبعه.

فإن قيل: فمن حكم على خلاف خبرِ الواحد، أو بمجرَّد صيغة الأمر، أو حَكَمَ بالفساد بمجرّد النهي، فهل ينقض حكمه؟ وقد قطعتم بصحة خبرِ الواحد، وأن

صيغة الأمر لا تدلّ على الوجوب، والنهي لا يدلّ بمجرّده على الفساد.

قلنا: مهما كانت المسألة ظنيّة فلا ينقض الحكم، لأنا لا ندري أنه حكم لردّه خبَرَ الواحد، أو أنه حكم بمجرّد صيغة الأمر، بل لعلّه كان حَكَمَ لدليلٍ آخر ظهر له. فإن علمنا أنه حَكَمَ لذلك لا لغيره، وكانت المسألة مع ذلك ظنيّة اجتهاديّة، فلا ينبغي أن يُنْقَضَ، لأنه ليس للَّه في المسألة الظنيّة حكم معيّن. وقد حَكَمَ بما هو حكم اللَّه تعالى على بعض المجتهدين، فإن أخطأ في الطريق فليس مخطئاً في نفس الحكم، بل حكم في محل الاجتهاد.

وعلى الجملة: الحكم في مسألة فيها خبر واحدٍ على خلافِ الخبر، ليس حكماً برد الخبر مطلقاً، وإنما المقطوع به كونُ الخبرِ حجّة على الجملة. أما آحاد المسائل فلا يقطع فيها بحكم.

فإن قيل: فإن حَكَمَ بخلاف اجتهاده، لكن وافقَ مجتهداً آخر وقلّده، فهل ينقض حكمه؟ ولو حكم حاكمٌ مقلّدٌ بخلاف مذهب إمامه فهل ينقض؟

قلنا: هذا في حق المجتهد لا يُعْرَفُ يقيناً، بل يحتمل تغيّر اجتهاده.

وأما المقلّد فلا يصحّ حكمه عند الشافعي، ونحن وإن حكمنا بتنفيذ حكم المقلّدين في زماننا لضرورة الوقت، فإن قضينا بأنه لا يجوز للمقلّد أن يتبع أي مفت شاء، بل عليه اتباع إمامه الذي هو أحق بالصواب في ظنه، فينبغي أن ينقض حكمه. ولو جوّزنا ذلك، فإذا وافق مذْهَبَ ذي مذهبٍ فقد وقع الحكم في محل الاجتهاد، فلا ينقض.

وهذه مسائلُ فقهيةٌ، أعني نقض الحكم في هذه الصورة. وليست من الأصول في شيء. واللَّه أعلم.

حكم الاجتهاد

مسألة: [في وجوب الاجتهاد على المجتهد وتحريم التقليد عليه]:

وقد اتفقوا على: أنه إذا فرغ من الاجتهاد، وغلب على ظنّه حكم، فلا يجوز له أن يقلّدَ مخالفه، ويعملَ بنظر غيره، ويتركَ نظر نفسه. أما إذا لم يجتهد بعد ولم ينظر، فإن كان عاجزاً عن الاجتهاد، كالعاميّ، فله التقليد. وهذا ليس مجتهداً.

لكن ربما يكون متمكّناً من الاجتهاد في بعض الأمور، وعاجزاً عن البعض إلا بتحصيل علم على سبيل الابتداء، كعلم النحو مثلاً في مسألة نحويّة، وعلم صفات الرجال وأحوالهم في مسألة خبريّة وقع النظر فيها في صحة الإسناد، فهذا من حيث

حصَّل بعضَ العلوم واستقل بها لا يشبه العامّيّ، ومن حيث إنه لم يحصّل هذا العلم فهو كالعامّيّ. فيُلحَق بالعامّيّ أو بالعالم؟

فيه نظر. والأشهر والأشبه أنه كالعاميّ. وإنما المجتهد هو الذي صارت العلوم عنده حاصلةً بالقوّة القريبة من الفعل. أما إذا احتاج إلى تعب كثير في التعلّم بعدُ فهو في ذلك الفن عاجز، وكما يمكنه تحصيلُه فالعامّيّ أيضاً يمكنه التعلّم ولا يلزمه، بل يجوز له ترك الاجتهاد.

وعلى الجملة: بين درجة المبتدئ في العلم، وبين رتبة الكمال، منازلُ واقعةٌ بين طرفين، وللنظر فيها مجال، وإنما كلامنا الآن في المجتهد الذي لو نظر في مسألة وبحث عن الأدلّة لاستقلَّ بها، ولا يفتقر إلى تعلّم علم من غيره، فهذا هو المجتهد، فهل يجب عليه الاجتهاد أم يجوز له أن يقلّد غيره؟ هذا مما اختلفوا فيه:

فذهب قوم إلى أن الإجماع قد حصل على أن من وَرَاءَ الصحابة لا يجوز تقليدهم.

وقال قوم: مَنْ وراءَ الصحابة والتابعين.

وكيف يصحّ دعوى الإجماع، وممن قال بتقليد العالِم العالمَ أحمدُ بن حنبل وإسحاقُ بن راهوَيْهِ وسفيان الثوري.

وقال محمد بن الحسن: يقلّد العالِمُ الأَعْلَمَ، ولا يقلّد من هو دونه أو مثله[1].

وذهب الأكثرون من أهل العراق إلى جواز تقليد العالم العالمَ فيما يفتي، وفيما يخصّه.

وقال قوم: يجوز فيما يخصّه دون ما يفتي به.

وخصَّصَ قوم من جملة ما يخصّه ما يفوت وقته ولو اشتغل بالاجتهاد.

واختار القاضي منعَ تقليد العالِم للصحابة ولمن بعدهم. وهو الأظهر عندنا. والمسألة ظنيّةٌ اجتهاديّة.

والذي يدلّ عليه أن تقليدَ من لا تثبت عصمته، ولا يُعْلَمُ بالحقيقة إصابتُهُ، بل يجوز خطؤه وتلبيسه: حكمٌ شرعي لا يثبت إلا بنص أو قياس على منصوص. ولا نصّ ولا منصوص إلا العاميّ والمجتهد، إذ للمجتهد أن يأخذ بنظر نفسه وإن لم يتحقق، وللعاميّ أن يأخذ بقوله.

---

(١) تيسير التحرير (٤/ ٢٢٧).

أما المجتهد فإنما يجوز له الحكم بظنّه لعجزه عن العلم، فالضرورة دعت إليه في كلّ مسألة ليس فيها دليل قاطع.

أما العامي فإنما جُوِّزَ له تقليد غيره للعجز عن تحصيل العلم والظن بنفسه. والمجتهد غير عاجز، فلا يكون في معنى العاجز، فينبغي أن يطلب الحق بنفسه، فإنه يجوز الخطأ على العالم بوضع الاجتهاد في غير محلّه، والمبادرةِ قبل استتمام الاجتهاد، والغفلةِ عن دليل قاطع. وهو قادر على معرفة جميع ذلك، ليتوصّل في بعضها إلى اليقين، وفي بعضها إلى الظن. فكيف يبني الأمر على عماية كالعميان وهو بصير بنفسه؟

فإن قيل: هو ليس يقدر إلا على تحصيل ظن، فظنُّ غيره كظنه، لا سيما عندكم وقد صوبتم كلّ مجتهد؟

قلنا: مع هذا إذا حَصَل ظنّه لم يجز له اتباع ظن غيره، بل يقدّم ظنه على ظن غيره، فكان ظنه أصلاً وظنُّ غيره بَدَلاً، يدلّ عليه أنه لم يجز العدول إليه مع وجود المبدل، فلا يجوز مع القدرة على المبدل، كما في سائر الأبدال والمبدلات، إلا أن يرد نصّ بالتخيير، فترتفع البدلية، أو يرد نصّ بأنه بدلٌ عند الوجود لا عند العدم كبنت مخاضٍ وابن لبون في خمس وعشرين من الإبل، فإن وجوب بنت مخاضٍ يمنع من قبولٍ ابن لبون. والقدرة على شرائه لا تمنع منه.

فإن قيل: حصرتم طريق معرفة الحق في الإلحاق، ثم قطعتم طريق الإلحاق.

ولا نسلّم أن مأخذه الإلحاق، بل عموماتٌ تشمل العاميّ والعالِم، كقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧] وما أراد من لا يعلم شيئاً أصلاً، فإن ذلك مجنون أو صبي، بل من لا يعلم تلك المسألة. وكذلك قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] وهم العلماء.

قلنا: أما قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ﴾ [النحل: ٤٣] فإنه لا حجّة فيه، من وجهين:

أحدهما: أن المراد به أمر العوام بسؤال العلماء، إذ ينبغي أن يتميّز السائل عن المسؤول. فمن هو من أهل العلم مسؤول وليس بسائل. ولا يخرج عن كونه من أهل العلم بأن لا تكون المسألة حاضرة بذهنه، إذ كان متمكناً من معرفتها من غير أن يتعلّم من غيره.

الثاني: أن معناه: سلوا لتعلموا، أي سلوا عن الدليل لتحصيل العلم، كما يقال: كلْ لتشبع، واشرب لتروى. وأما أولو الأمر فإنما أراد بهم الولاة، إذ أوجب

طاعتهم كطاعة اللَّه ورسوله، ولا يجب على المجتهدِ اتباعُ المجتهد. فإن كان المراد بأولي الأمر الولاة، فالطاعة على الرعيّة. وإن كانوا هم العلماء فالطاعة على العوامّ. ولا نفهم غير ذلك.

ثم نقول: يعارض هذه العمومات عمومات أقوى منها يمكن التمسّك بها ابتداءً في المسألة كقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] وقوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣] وقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤] وقوله: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠] وقوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] فهذا كلّه أمرٌ بالتدبّر والاستنباط والاعتبار. وليس خطاباً مع العوام. فلم يبق مخاطباً إلا العلماء، والمقلّد تارك للتدبّر والاعتبار والاستنباط.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [الأعراف: ٣] وهذا بظاهره يوجب الرجوع إلى الكتاب فقط، لكن دلّ الكتاب على اتباع السنة، والسنة على الإجماع، والإجماع على القياس، فصار جميع ذلك منزّلاً، فهو المتّبع دون أقوال العباد.

فهذه ظواهر قويّة. والمسألة ظنيّة يقوى فيها التمسّك بأمثالها. ويعتضِد ذلك بفعل الصحابة، فإنهم تشاوروا في ميراث الجدّ، والعوْل، والمفوِّضة، ومسائل كثيرة. وحَكَم كلّ واحد منهم بظنِّ نفسه، ولم يقلّد غيره.

فإن قيل: لم ينقل عن طلحة والزبير وسعد وعبد الرحمٰن بن عوف، وهم أهل الشورى، نظر في الأحكام، مع ظهور الخلاف. فالأظهر أنهم أخذوا بقول غيرهم.

قلنا: كانوا لا يفتون اكتفاءً بمن عداهم في الفتوى. أما عملهم في حق أنفسهم لم يكن إلا بما سمعوه من النبي ﷺ والكتاب. وعرفوه، فإن وقعت واقعة لم يعرفوا دليلها شاوروا غيرهم لتعرُّف الدليل لا للتقليد.

فإن قيل: فما تقولون في تقليد الأعلم؟

قلنا: الواجب أن ينظر أولاً، فإن غلب على ظنه ما وافق الأعلم فذاك، وإن غلب على ظنه خلافه فما ينفع كونه أعلم وقد صار رأيُهُ مزيّفاً عنده؟ والخطأ جائز على الأعلم. وظنُّه أقوى في نفسه من ظن غيره. وله أن يأخذ بظن نفسه وفاقاً، ولم يلزمه تقليده لكونه أعلم، فينبغي أن لا يجوزَ تقليدُه.

ويدلّ عليه إجماع الصحابة رضي اللَّه عنهم على تسويغ الخلاف لابن عباس

وابن عمر وابن الزبير وزيد بن ثابت وأبي سلمة بن عبد الرحمٰن، وغيرهم من أحداث الصحابة لأكابر الصحابة، كأبي بكر وعمر رضي اللَّه عن جميعهم.

فإن قيل: فهل من فرقٍ بين ما يخصُّه وبين ما يفتي به؟

قلنا: يجوز له أن ينقل للمستفتي مذهب الشافعي وأبي حنيفة، لكن لا يفتي من نفسِهِ إذ لو جاز ذلك لجاز الفتوى للعوام.

وأما ما يخصّه إذا ضاق الوقتُ، وكان في البحث تفويتٌ، فهذا هل يُلْحِقُه بالعاجز في جواز التقليد؟ فيه نظر فقهي ذكرناه في مسألة العدول إلى التيمّم عند ضيق الوقت وتناوب جماعة على بئر ماء. فهذه مسألة محتَمَلة، واللَّه أعلم.

الفن الثاني

من هذا القطب

في التقليد والاستفتاء وحكم العوام فيه

وفيه أربع مسائل:

مسألة: [هل يعرف الحق بالتقليد؟]

التقليد هو قبول قول بلا حجّة.

وليس ذلك طريقاً إلى العلم لا في الأصول ولا في الفروع.

وذهب الحشويّة والتعليميّة إلى أن طريق معرفة الحق التقليد، وأن ذلك هو الواجب، وأن النظر والبحثَ حرام.

ويدلّ على بطلان مذهبهم مسالك:

الأول: هو أن صدق المقلَّد لا يُعلم ضرورةً، فلا بدّ من دليل، ودليل الصدق المعجزة، فيعلم صدق الرسول عليه السلام بمعجزته، وصدقُ كلام اللَّه بإخبار الرسول عن صدقه، وصدق أهل الإجماع بإخبار الرسول عن عصمتهم. ويجب على القاضي الحكم بقول العدول، لا بمعنى اعتقاد صدقهم، لكن من حيث دلّ السمع على تعبّد القضاة باتباع غلبة الظن، صدَقَ الشاهد أم كذب. ويجب على العامّي اتباع المفتي، إذ دلّ الإجماع على أن فرض العوامِّ اتباع ذلك، كذَبَ المفتي أم صدق، أخطأ أم أصاب.

فنقول: قول المفتي والشاهد لزم بحجّة الإجماع، فهو قبول قولٍ بحجّة، فلم يكن تقليداً، فإنا نعني بالتقليد قبولَ قولٍ بلا حجّة. فحيث لم تقم حجّة، ولم يعلم الصدق بضرورة ولا بدليل، فالاتباع فيه اعتماد على الجهل.

المسلك الثاني: أن نقول لهم: أتحيلون الخطأ على مقلَّدكم أم تجوزونه؟ فإن جوّزتموه فإنكم شاكُّون في صحة مذهبكم، وإن أحلتموه فبم عرفتم استحالته: بضرورةٍ أم بنظر أو تقليد؟ ولا ضرورة ولا دليل. فإن قلّدتموهُ في قوله إن مذهبه حق، فبم عرفتم صدقه في تصديق نفسه؟ وإن قلّدتم فيه غيره فبم عرفتم صدق المقلَّد الآخر؟ وإن عوّلتم على سكون النفس إلى قوله، فبم تفرقون بين سكون نفوسكم وسكون نفوس النصارى واليهود؟ وبم تفرّقون بين قول مقلَّدكم إني صادق محق، وبين قول مخالفكم؟

ويقال لهم أيضاً في إيجاب التقليد: هل تعلمون وجوب التقليد أم لا؟ فإن لم تعلموه فلم قلّدتم؟ وإن علمتم فبضرورة أم بنظر أو تقليد؟ ويعود عليهم السؤال في

التقليد. ولا سبيل لهم إلى النظر والدليل. فلا يبقى إلا إيجاب التقليد بالتحكّم.

فإن قيل: عرفنا صحته بأنه مذهبٌ للأكثرين، فهو أولى بالاتباع.

قلنا: وبم أنكرتم على من يقول: الحق دقيق غامض لا يدركه إلا الأقلون، ويعجز عنه الأكثرون، لأنه يحتاج إلى شروط كثيرةٍ، من الممارسة والتفرغ للنظر، ونفاذ القريحة، والخلو عن الشواغل.

ويدلّ عليه أنه عليه السلام كان مُحِقّاً في ابتداء أمره، وهو في شرذمة يسيرة، على خلاف الأكثرين. وقد قال تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦] كيف وعدد الكفار في زماننا أكثر؟!

ثم يلزمكم أن تتوقفوا حتى تدوروا في جميع العالم، وتعدوا جميع المخالفين، فإن ساووهم توقّفوا، وإن غلبوا رجَّحوا. كيف وهو على خلاف نصّ القرآن؟ قال اللّه تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣] ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٣١] ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ﴾ [المؤمنون: ٧٠].

فإن قيل: فقد قال عليه السلام: «**عليكم بالسواد الأعظم**»[١] و«**من سرّه أن يسكن بحبوبة الجنة فليلزم الجماعة**»[٢] و«**الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد**»[٣].

قلنا: **أولاً**: بِمَ عرفتم صحة هذه الأخبار وليست متواترة؟ فإن كان عن تقليد فبم تتميزون عن مقلَّدٍ اعتقد فسادها؟

ثم لو صح فمتبع السواد الأعظم ليس بمقلّد، بل علم بقول الرسولِ وجوبَ اتباعه، وذلك قبول قولٍ بحجّة وليس بتقليد.

ثم المراد بهذه الأخبار ذكرناه في كتاب الإجماع، وأنه الخروج عن موافقة الإمام، أو موافقة الإجماع.

[أدلة القائلين بوجوب التقليد]:

ولهم شبه:

الشبهة الأولى: قولهم: إن الناظر متورّطٌ في شبهات، وقد كثر ضلال الناظرين، فتركُ الخطر وطلب السلامة أولى.

قلنا: وقد كثر ضلال المقلِّدين من اليهود والنصارى، فبِمَ تفرقون بين تقليدكم

---

(١) سبق تخريجه (١/ ٢٦٣).

(٢) سبق تخريجه (١/ ٢٤٧).

(٣) سبق تخريجه (١/ ٢٤٧).

وتقليد سائر الكفار حيث قالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾ [الزخرف: ٢٣]؟ ثم نقول: إذا وجبت المعرفة، كان التقليد جهلاً وضلالاً، فكأنكم حملتم هذا خوفاً من الوقوع في الشبهة، كمن يقتلُ نفسَهُ عطشاً وجوعاً خيفة من أن يَغصَّ بلقمة، أو يَشْرَق بشربة لو أكل وشرب، وكالمريض يترك العلاجَ رأساً خوفاً من أن يخطئ في العلاج، وكمن يترك التجارة والحراثة خوفاً من نزول صاعقة، فيختار الفقر خوفاً من الفقر.

الشبهة الثانية: تمسّكهم بقوله تعالى: ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [غافر: ٤] وبأنه نهى عن الجدال في القَدَر، والنظر يفتح باب الجدال.

قلنا: نهى عن الجدال بالباطل، كما قال تعالى: ﴿وَجَٰدَلُواْ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّ﴾ [غافر: ٥] بدليل قوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] وقوله: ﴿قَالُواْ يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا﴾ [هود: ٢] وقوله: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦] فأما القدر فنهاهم عن الجدال فيه إما لأنه كان قد وقَفَهُم على الحق بالنص، فمنعهم عن المماراة في النص، أو كان في بدء الإسلام فاحترز عن أن يسمعه المخالف فيقول: هؤلاء بعد لم تستقر قَدَمُهُمْ في الدين، أو لأنهم كانوا مدفوعين إلى الجهاد الذي هو أهم عندهم من الجدل.

ثم إنا نعارضهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣] ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾ [يوسف: ٨١] ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١١١] هذا كلّه نهي عن التقليد، وأمرٌ بالعلم، ولذلك عظّم شأنَ العلماء. فقال تعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١] وقال عليه السلام: «**يحمل هذا العلم من كلّ خَلَفٍ عدولُه، ينفون عنه تحريف الغالين، وتأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين**»[١] ولا يحصل هذا بالتقليد، بل بالعلم. وقال ابن مسعود: «لا تكونُنَّ إمَّعة. قيل: وما إمّعة؟ قال: أن يقول الرجل: أنا مع الناس إن ضلّوا ضللت، وإن اهتدوا اهتديت. ألا لا يوطنَنَّ أحدكم نفسه أن يكفر إن كفر الناس»[٢].

مسألة: العامي يجب عليه الاستفتاء، واتباع العلماء:

وقال قوم من القدريّة: يلزمهم النظر في الدليل، أو اتباعُ الإمام المعصوم[٣].

وهذا باطل بمسلكين:

أحدهما: إجماع الصحابة، فإنهم كانوا يفتون العوام، ولا يأمرونهم بنيل درجة

(١) أخرجه البيهقي في السنن (١٠/ ٢٠٩)، وانظر التمهيد لابن عبد البر (١/ ٢٨) و(١/ ٥٩).
(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٩/ ١٥٢) رقم (٨٧٦٥).
(٣) المعتمد (٢/ ٩٣٤).

الاجتهاد. وذلك معلوم على الضرورةِ والتواتر، من علمائهم وعوامهم.

فإن قال قائلٌ من الإمامية: كان الواجب عليهم اتباع عليٍّ لعصمته، وكان عليّ لا ينكر عليهم تقِيَّة وخوفاً من الفتنة.

قلنا: هذا كلامُ جاهل يسدّ على نفسه باب الاعتماد على قول علي وغيره من الأئمة، في حال ولايته إلى آخر عمره، لأنه لم يزل في اضطرابٍ من أمره، فلعلّ جميع ما قاله خالف فيه الحق خوفاً وتقية.

المسلك الثاني: أن الإجماع منعقد على أن العامّيّ مكلّف بالأحكام، وتكليفه طلبَ رتبةِ الاجتهادِ محالٌ، لأنه يؤدّي إلى أن ينقطعَ الحرث والنسلُ، وتتعطّلَ الحِرَف والصنائع، ويؤدّي إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجملتهم بطلب العلم. وذلك يرد العلماء إلى طلب المعايش، ويؤدّي إلى اندراس العلم، بل إلى إهلاك العلماء وخراب العالم.

وإذا استحال هذا لم يبق إلَّا سؤال العلماء.

فإن قيل: فقد أبطلتم التقليد، وهذا عين التقليد.

قلنا: التقليد قبولُ قولٍ بلا حجّة، وهؤلاء وجب عليهم ما أفتى به المفتي، بدليل الإجماع، كما وجب على الحاكم قبول قول الشهود، ووجب علينا قبول خبر الواحد، وذلك عند ظن الصدق، والظن معلوم، ووجوب الحكم عند الظن معلوم بدليل سمعيّ قاطع. فهذا الحكم قاطع، والتقليد جهل.

فإن قيل: فقد رفعتم التقليد من الدين، وقد قال الشافعي رحمه اللَّه: «ولا يحل تقليدُ أحدٍ سوى النبي عليه السلام». فقد أثبت تقليداً.

قلنا: قد صرّح بإبطال التقليد رأساً، إلا ما استثنى، فظهر أنه لم يجعل الاستفتاء، وقبولَ خبر الواحِدِ، وشهادة العدول تقليداً، نعم يجوز تسمية قبول قول الرسول تقليداً توسعاً، إذِ استثناه من غير جنسه، ووجه التجوّز أن قبول قوله وإن كان لحجّة دلّت على صدقه جملة، فلا تطلب منه حجّة على غير تلك المسألة. فكأنه تصديقٌ بغير حجّة خاصة. ويجوز أن يسمّى ذلك تقليداً مجازاً.

مسألة: [من يجوز للعامّي استفتاؤه]:

لا يستفتي العامّيّ إلا من عَرَفَهُ بالعلم والعدالة، أما من عرفه بالجهل فلا يسأله وفاقاً.

وإن سأل من لا يعرِف جهلَه وعِلمه، فقد قال قوم: يجوز، وليس عليه البحث.

وهذا فاسد، لأن كلّ من وجب عليه قبول قول غيره فيلزمه معرفة حاله. فيجب على الأمّة معرفةُ حالِ الرسول بالنظر في معجزته، فلا يؤمِنُ بكلّ مجهول يدّعي أنه رسول اللَّه، ووجب على الحاكم معرفةُ حال الشاهد في العدالة، وعلى المفتي معرفة حال الراوي، وعلى الرعيّة معرفة حال الإمام والحاكم.

وعلى الجملة كيف يسأل من يتصوّر أن يكون أجهل من السائل؟!

فإن قيل: إذا لم يعرف عدالة المفتي هل يلزمه البحث؟ إن قلتم يلزمه البحث فقد خالفتم العادَة، لأن من دخل بلدة فيسأل عالم البلدة، ولا يطلب حجّة على عدالته؛ وإن جوّزتم مع الجهل؛ فكذلك في العلم.

قلنا: من عرفه بالفسق فلا يسأله، ومن عرفه بالعدالة فيسأله. ومن لم يعرف حاله فيحتمل أن يقال: لا يهجم، بل يسأل عن عدالته أوّلاً، فإنه لا يأمن كذبه وتلبيسَه. ويحتمل أن يقال: ظاهر حال العالم العدالة، لا سيما إذا اشتُهِر بالفتوى. ولا يمكن أن يقال: ظاهر حال الخلق العلم ونيلُ درجة الفتوى، فالجهل أغلب على الخلق، فالناس كلّهم عوام إلا الأفراد في البلاد، ولا يمكن أن يقال: المجتهدون والعلماء كلّهم فسقة إلا الأفراد، بل العلماء كلّهم عدول إلا الآحاد.

فإن قيل: فإن وجب السؤال لمعرفة عدالته أو علمه، فيفتقر إلى التواتر أو يكفي إخبارُ عدلٍ أو شهادة «عدلين»؟

قلنا: لا بدّ من تحصيل المعرفة الحقيقيّة بالتواتر، فإن ذلك ممكن. ويحتمل أن يقال: يكفي غالبُ الظن الحاصلُ بقول عدل أو عدلين. وقد جوّز قوم العمل بإجماعٍ نَقَلَهُ العدل الواحد. وهذا يقرب منه من وجهٍ.

مسألة: [كيف يعمل المستفتي إن تعدد عليه المفتون؟]

إذا لم يكن في البلدة إلا مفت واحد، وجب على العامّيّ مراجعته.

وإن كانوا جماعة فله أن يسأله من شاء، ولا يلزمه مراجعةُ الأعلم، كما فُعِلَ في زمان الصحابة إذ سألَ العوام الفاضلَ والمفضولَ، ولم يحجر على الخلق في سؤال غير أبي بكر وعمر وغير الخلفاء الراشدين.

وقال قوم: تجب مراجعة الأفضل، فإن استووا تخيّر بينهم، وهذا يخالف إجماعَ الصحابة، إذ لم يحجُر الفاضلُ على المفضول الفتوى. بل لا تجب إلا مراجعة من عَرَفَهُ بالعلم والعدالة، وقد عُرِف كلّهم بذلك.

[ما يصنع المستفتي إن اختلف عليه المفتون]:

نعم إذا اختلف عليه مفتيان في الحكم، فإن تساويا راجعهما مرة أخرى، وقال: تناقضتْ فتواكما وتساويتما عندي، فما الذي يلزمني؟ فإن خيّراه تخير. وإن اتفقا على الأمر بالاحتياط، أو الميل إلى جانب معيّن، فَعَل. وإن أصرا على الخلاف لم يبق إلا التخيير. فإنه لا سبيل إلى تعطيل الحكم، وليس أحدهما بأولى من الآخر. والأئمة كالنجوم، فبأيّهم اقتدى اهتدى.

أما إذا كان أحدهما أفضل وأعلم في اعتقاده: اختار القاضي أنه يتخيَّر أيضاً، لأن المفضول أيضاً من أهل الاجتهاد لو انفرد، فكذلك إذا كان معه غيره، فزيادة الفضل لا تؤثّر.

والأولى عندي أنه يلزمه اتباع الأفضل، فمن اعتقد أن الشافعي رحمه اللَّه أعلم، والصواب على مذهبه أغلب، فليس له أن يأخذ بمذهب مخالفِهِ بالتشهّي.

[اتباع المقلدين أيسر الأقوال في المذاهب]:

وليس للعامّيّ أن ينتقي من المذاهب في كلّ مسألة أطيَبها عنده، فيتوسع. بل هذا: الترجيحُ عنده كترجيح الدليلين المتعارضين عند المفتي، فإنه يتبع ظنه في الترجيح. فكذلك ههنا، وإن صوّبنا كلّ مجتهد. ولكن الخطأ ممكن، بالغفلة عن دليل قاطع، وبالحكم قبل تمام الاجتهاد واستفراغ الوسع، والغلط على الأعلم أبعد لا محالة.

وهذا التحقيق وهو أنّا نعتقد أن للَّه تعالى سرّاً في ردّ العباد إلى ظنونهم حتى لا يكونوا مُهْمَلينَ متّبعين للهوى مسترسلين استرسال البهائم من غير أن يَزُمَّهُمْ لجام التكليف، فيردَّهم من جانب إلى جانب، فيتذكروا العبوديّة، ونفاذ حكم اللَّه فيهم في كلّ حركة وسكون، يمنعهم من جانب إلى جانب. فما دمنا نقدر على ضبطهم بضابطٍ فذلك أولى من تخييرهم وإهمالهم كالبهائم والصبيان.

أما إذا عجزنا عند تعارض مفتيين وتساويهما، أو عند تعارض دليلين فذلك ضرورة.

والدليل عليه أنه إذا كان يمكن أن يقال: كلّ مسألة ليس للَّه تعالى فيها حكم معيّن، أو يصوَّب فيها كلّ مجتهد، فلا يجب على المجتهد فيها النظر، بل يتخيّر فيفعل ما شاء، إذ ما من جانب إلا ويجوز أن يغلب على ظن مجتهد. والإجماع منعقد على أنه يلزمه أوّلاً تحصيل الظن، ثم يتبع ما ظنه، فكذلك ظن العامّيّ ينبغي أن يؤثر.

فإن قيل: المجتهد لا يجوز له أن يتبع ظنه قبل أن يتعلّم طرق الاستدلال، والعاميّ يحكم بالوهم ويغتر بالظواهر، وربما يقدم المفضول على الفاضل. فإن جاز أن يحكمَ بغير بصيرةٍ فلينظر في نفس المسألة، وليحكم بما يظنه، فلمعرفة مراتب الفضل أدلةٌ غامضةٌ ليس دركها من شأن العوام.

وهذا سؤال واقع.

ولكنا نقول: من مرض له طفل، وهو ليس بطبيب، فسقاه دواءً برأيه، كان متعدّياً مقصّراً ضامناً. ولو راجع طبيباً لم يكن مقصّراً. فإن كان في البلد طبيبان فاختلفا في الدواء، فخالف الأفضلَ، عُدَّ مقصّراً. ويعلم أفضلُ الطبيبين بتواتر الأخبار، وبإذعان المفضول له، وبتقديمِهِ، وبأماراتٍ تفيد غلبة الظن. فكذلك في حق العلماء: يُعلم الأفضل بالتسامع، وبالقرائن، دون البحث عن نفس العلم. والعاميّ أهل له، فلا ينبغي أن يخالف الظن بالتشهّي. فهذا هو الأصحّ عندنا والأليق بالمعنى الكلّيّ في ضبط الخلق بلجام التقوى والتكليف. واللَّه أعلم.

الفن الثالث

من القطب الرابع

في الترجيح وكيفيّة تصرّف المجتهد عند تعارض الأدلّة

ويشتمل هذا الفن على مقدمات ثلاثة، وبابين:

المقدّمة الأولى

في بيان ترتيب الأدلّة

فنقول: يجب على المجتهد في كلّ مسألة أن يرد نظره إلى النفي الأصلي قبل ورود الشرع، ثم يبحث عن الأدلّة السمعيّة المغيِّرة.

فينظر أول شيء في الإجماع، فإن وجد في المسألة إجماعاً ترك النظر في الكتاب والسنة، فإنهما يقبلان النسخ والإجماع لا يقبله. فالإجماع على خلاف ما في الكتاب والسنة دليل قاطع على النسخ، إذ لا تجتمع الأمّة على الخطأ.

ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواترة، وهما على رتبة واحدة، لأن كلّ واحد يفيد العلم القاطع، ولا يتصوّر التعارض في القطعيّات السمعية، إلا بأن يكون أحدهما ناسخاً، فما وجد فيه نصّ كتاب أو سنة متواترة أَخَذَ به.

وينظر بعد ذلك إلى عمومات الكتاب وظواهره، ثم ينظر في مخصّصات العموم من أخبار الآحاد، ومن الأقيسة، فإن عارض قياسٌ عموماً، أو خبرُ واحد عموماً، فقد ذكرنا ما يجب تقديمه منها.

فإن لم يجد لفظاً نصّاً ولا ظاهراً نظر إلى قياس النصوص.

فإن تعارض قياسان أو خبران أو عمومان طلبَ الترجيح كما سنذكره.

فإن تساويا عنده توقّف على رأي، وتخيّر على رأي آخر، كما سبق.

المقدّمة الثانية

في حقيقة التعارض ومحلّه

اعلم أن الترجيح إنما يجري بين ظنّين، لأن الظنون تتفاوت في القوّة. ولا يتصوّر ذلك في معلومين، إذ ليس بعضُ العلوم أقوى وأغلبَ من بعض، وإن كان بعضها أجلى وأقربَ حصولاً وأشد استغناء عن اَلتأمّل. بل بعضُها يستغني عن أصل التأمل، وهو البديهي؛ وبعضُها غير بديهي، يحتاج إلى تأمّل، لكنه بعد الحصول محقَّق يقيني لا يتفاوت في كونه محقّقاً. فلا ترجيح لعلم على علم.

ولذلك قلنا: إذا تعارض نصّان قاطعان فلا سبيل إلى الترجيح، بل إن كانا متواترين حُكِمَ بأن المتأخِّر ناسخ، ولا بدّ أن يكون أحدُهما ناسخاً.

وإن كانا من أخبار الآحاد، وعرفنا التاريخ أيضاً حكمنا بالمتأخّر.

وإن لم نعرف فصدقُ الراوي مظنون، فنقدّم الأقوى في نفوسنا.

وكما لا يجوز التعارض والترجيح بين نصين قاطعين، فكذلك في علّتين قاطعتين، فلا يجوز أن ينصب اللَّه علةً قاطعة للتحريم في موضع، وعلّة قاطعةً للتحليل في موضع، وتدور بينهما مسألة توجد فيها العلّتان، ونتعبّد بالقياس، لأنه يؤدّي إلى أن يجتمع قاطع على التحريم، وقاطع على التحليل، في فرع واحد، في حقِّ مجتهد واحد. وهو محال، لا كالعلل المظنونة، لأن الظنون تختلف بالإضافات، فلا تجتمع في حق مجتهد واحد.

فإن تقاوَمَ ظنّان أوجبنا التوقّف، على رأي، كما لو تعارض قاطعان.

ومن أَمَرَ بالتخيير أجاب بأنه لا يجوز أن يرد نصّان قاطعان بالتحريم والتحليل من غير تقدّم وتأخر ويكون معناه التخيير، لأن اللفظ لا يحتمل التخيير. فكذلك التعبّد بالقياس مع التصريح بالتعليل صريح في النفي والإثبات، لا يحتمل التخيير من حيث اللفظ، فيكون متناقضاً.

أما الدليل الذي دلّ على تعبّد المجتهد باتباع الظن فيصلح لأن ينزَّل على اتباع أغلب الظنين، وعند التعارض: على التخيير بينهما، فإنه أَمِرَ باتباع المصلحة، وبالتشبيه، وبالاستصحاب. فإذا تعارضا فكيفما فَعَلَ فهو مستصحِبٌ ومشبِّه ومتَّبع للمصلحة.

أما القواطع فمتضادة ومتناقضة، فلا بدّ من أن تكون ناسخاً ومنسوخاً. فلا تقبل الجمع، نعم لو أشكل التاريخُ، وعَجَزْنَا عن طلب دليلٍ آخر، فلا بُدّ أن نتخيّر، إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر مع تضادِّهما.

فإن قيل: فهل يجوز أن يجتمع علم وظن؟

قلنا: لا، فإن الظن لو خالَفَ العلم فهو محال. لأن ما عُلِمَ كيف يُظَنّ خلافه؟ وظنُّ خلافِهِ شكّ فكيف يشكّ فيما يعلم؟ وإن وافقه فإن أَثَرَ الظنِّ يمحى بالكليّة بالعلم، فلا يؤثّر معه.

المقدّمة الثالثة

في دليل وجوب الترجيح

فإن قال قائل: لم رجّحتم أحد الظنين، وكلُّ ظن لو انفرد بنفسه لوجب اتباعه؟ وهلا قضيتم بالتخيير أو التوقّف؟

قلنا: كان يجوز أن يرد التعبّد بالتسوية بين الظنين وإن تفاوتا، لكن الإجماع قد دلّ على خلافه، على ما علم من السلف في تقديم بعض الأخبار على بعضٍ لقوة الظن، بسبب علم الرواة وكثرتهم وعدالتهم وعلو منصبهم، فلذلك قدّموا خبر أزواجه عليه السلام على غيرهن من النساء، وقدموا خبر عائشة رضي اللَّه عنها في التقاء الختانين على خبر من روى: «**لا ماء إلا من الماء**»[١] وخبر من روت من أزواجه أنه: «**كان يصبح جنباً**»[٢] على ما روى أبو هريرة عن الفضل بن عباس أن «**من أصبح جُنباً فلا صوم له**»[٣] وكما قوّى عليّ خبر أبي بكرٍ فلم يحلّفه وحَلَّف غيره. وقوّى أبو بكر خَبَرَ المغيرة في ميراث الجدة لمّا روى معه محمد بن مسلمة، وقوى عُمَرُ خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان بموافقة أبي سعيد الخدري في الرواية، إلى غير ذلك مما يكثر تتبعه[٤].

وكذلك إذا غلب على الظن كونُ الفرع أشبه بأحد الأصلينِ وجب اتباعه بالإجماع، فقد فهِمَ من أهل الإجماع أنهم تُعُبِّدوا بما هو عادة للناس في حراثتهم وتجارتهم وسلوكهم الطرق المخوّفة، فإنهم عند تعارض الأسباب المخوّفة يرجّحون ويميلون إلى الأقوى.

فإن قيل: فلِمَ لَمْ ترجّحوا في الشهادةِ بالكثرةِ وقوةِ غلبة الظن، بل يقضى بالتعارض عند تناقض البيّنتين؟

قلنا: لأن أهل الإجماع لم يرجِّحوا في الشهادة، وقد رجَّحوا في الرواية. وسببه: أن باب الشهادة مبنيٌّ على التعبّد، حتى لو أتى عشرةٌ بلفظ «الإخبار» دون «الشهادة» لم تقبل، ولا تقبل شهادة مائة امرأة ولا مائة عبد على باقَةِ بقلٍ.

هذه هي المقدّمات.

---

(١) سبق تخريجه ص (١٥٨).
(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٧٧٩) رقم (١١٠٩).
(٣) سبق تخريجه (١/ ١٨٤).
(٤) سبق تخريجه (١/ ٢١٧).

الباب الأول

فيما ترجَّح به الأخبار

اعلم أن التعارض هو التناقض.

فإن كان في خبرين فأحدهما كذب، والكذب محال على اللَّه تعالى وعلى رسوله.

وإن كان في حكمين من أمر ونهي، وحظرٍ وإباحة، فالجمع تكليفُ محالٍ. فإما أن يكون أحدهما كذباً، أو يكون متأخّراً ناسخاً، أو أمكن الجمعُ بينهما بالتنزيل على حالتين، كما إذا قال النبي ﷺ: «الصلاة واجبة على أمّتي، الصلاة غير واجبة على أمّتي». فنقول: أراد بالأول المكلفين، وأراد بالثاني الصبيان والمجانين، أو في حالتي العجز والقدرة، أو في زمن دون زمن.

وإن عجزنا عن الجمع، وعن معرفة المتقدم والمتأخّر، رجّحنا وأخذنا بالأقوى.

ويَقْوَى الخبر في نفوسنا بصدق الراوي وصحته، ويَضعُفُ الخبر في نفوسنا إما باضطراب في متنه، أو بضعف في سنده، أو بأمر خارج من السند والمتن.

[أسباب الترجيح بين الخبرين المتعارضين لأمر في السند أو المتن]:

أما ما يتعلّق بالسند والمتن فسبعة عشر وجهاً:

الأول: سلامة متن أحد الخبرين عن الاختلاف والاضطراب دون الآخر. فسلامته مرجِّحةٌ، فإن ما لا يضطرب فهو بقول الرسولِ أشبهُ. فإن انضاف إلى اضطراب اللفظ اضطرابُ المعنى كان أبعدَ عن أن يكون قولَ الرسول ﷺ، فيدلّ على الضعفِ وتساهُل الراوي في الرواية.

فإن قيل: فيجب أن تكون رواية الزيادة في متن الحديث اضطراباً يوجب اطراحه.

قلنا: لا يجب، لأنه في معنى خبرين منفصلين، إلا أن يُعرَفَ محدِّث بكثرة الانفراد بالرواية عن الحفاظ، فيجوزُ أن يقدَّم خبر غيره على خبره.

الثاني: اضطراب السند، بأن يكون في أحدهما ذكرُ رجال تلتبس أسماؤهم

ونعوتهم وصفاتهم بأسماء قوم ضعفاءَ وصفاتهم، بحيث يعسر التمييز.

الثالث: أن يُروى أحدهما في تضاعيفِ قصةٍ مشهورةٍ متداوَلةٍ بين أهل النقل، ومعارِضُهُ قد انفرد به الراوي لا في جملة القصة، فما روي في الجماعة أقوى في النفوس، وأقربُ إلى السلامة من الغلط، مما يرويه الواحد عارياً عن قصته المشهورة.

الرابع: أن يكون راويهِ معروفاً بزيادة التيقّظِ وقِلّةِ الغلط، فالثقة بروايته عند الناس أشد.

الخامس: أن يقول أحدهما: سمعتُ النبي عليه السلام، والآخر يقول: كَتَبَ إليَّ بكذا، فإن التحريف والتصحيف في المكتوب أكثر منه في المسموع.

السادس: أن يتطرّق الخلاف إلى أحد الخبرين أنه موقوف على الراوي، أو مرفوع. فالمتَّفق على كونه مرفوعاً أولى.

السابع: أن يكون منسوباً إليه نصّاً وقولاً، والآخر ينسب إليه اجتهاداً، بأن يروي أنه كان في زمانِهِ، أو في مجلسه، ولم ينكره، فما نسب إليه قولاً ونصّاً أقوى، لأن النصَّ غير محتمل، وما في زمانه ربما لم يبلغه، وما في مجلسه ربما غَفَل عنه.

الثامن: أن يروى أحد الخبرين عمن تعارضت الرواية عنه، فنُقِلَ عنه أيضاً ضدّه، فيقدَّم عليه ما لم يتعارض، لأن المتعارض متساقط، فيبقى الآخر سليماً عن المعارضة.

التاسع: أن يكون الراوي صاحبَ الواقعة، فهو أولى بالمعرفة من الأجنبي فرواية ميمونة «تزوّجني النبي عليه السلام ونحن حلالان بعدما رجع»[١] مقدَّمة على روايةِ ابن عباس أنه نكحها وهو حرام[٢].

العاشر: أن يكون أحدُ الراويين أعدلَ وأوثقَ وأضبطَ، وأشدَّ تيقّظاً وأكثر تحرّياً.

الحادي عشر: أن يكون أحدهما على وفق عمل أهل المدينة، فهو أقوى، لأن ما رآه مالك رحمه اللّه حجّة وإجماعاً، إن لم يصلح حجّة، فيصلح للترجيح، لأن

---

(١) أخرجه أبو داود في السنن (٢/ ١٦٩) رقم (١٨٤٣)، والدارمي في السنن (٢/ ٥٨) رقم (١٨٢٤)، وأحمد في المسند (٦/ ٣٣٥) رقم (٢٦٨٨٤).

(٢) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٢/ ٢٣١) رقم (٣٢٠٢)، وأحمد في المسند (١/ ٢٢٨) رقم (٢٠١٤).

المدينةَ دارُ الهجرةِ، ومهبِطُ الوحي الناسخ، فيبعد أن ينطوي عليهم.

الثاني عشر: أن يوافقَ أحدُ الخبرين مرسَلَ غيره، فيرجِّح به من يرجِّحُ بكثرة الرواة، لأن المرسل حجّة عند قوم. فإن لم يكن حجةً فلا أقل من أن يكون مرجِّحاً.

الثالث عشر: أن تعمل الأمّة بموجب أحد الخبرين. فإنه إذا احتمل أن يكون عَمَلُهم بدليلٍ آخر فيحتمل أن يكون بهذا الخبر، فيكون صدقه أقوى في النفس.

الرابع عشر: أن يشهد القرآن، أو الإجماع، أو النصُّ المتواتر، أو دليل العقل، لوجوب العمل على وفق الخبر، فيرجّح به.

فإن قيل: ذلك قاطعٌ في تصديقه.

قلنا: لا بل يتصوّر أن يكذبَ على النبي عليه السلام فيما يوافق القرآن والإجماع، فيقول: «سمعتُ» ما لم يسمعه. وإنما يجب صدقه إذا أجمعت الأمّة على صدقِهِ، لا إذا اجتمعت على عملٍ يوافق خبره، ولعلّه عن دليل آخر.

الخامس عشر: أن يكون أحدهما أخصّ، والآخر أعمّ، فيقدّم ما هو أخص بالمقصود، كتقديم قوله: «**في الرقّة ربع العشر**»[١] في إيجابه على الطفل والبالغ، على قوله: «**رفع القلم عن ثلاثة**»[٢] لأن هذا تعرَّضَ لنفي الخطاب العام، وليس يتعرض للزكاة، ولا لسقوط الزكاة عن الولي بإخراج زكاته. والحديث الأول متعرّض لخصوص الزكاة، ومتناول بعمومه مالَ الصبي، فهو أخص وأمسّ بالمقصود.

السادس عشر: أن يكون أحدهما مستقلّاً بالإفادة، ومعارضُهُ لا يفيد إلا بتقدير إضمار أو حذف، وذلك مما يُطرِّق إليه زيادة التباس لا يتطرق إلى المستقل.

السابع عشر: أن يكون رواة أحد الخبرين أكثر، فالكثرة تقوّي الظن، ولكن رُبَّ عدلٍ أقوى في النفس من عدلين، لشدة تيقّظه وضبطه، والاعتماد في ذلك على ما غلب على ظن المجتهد.

هذا ما يوجب الترجيح لأمر في سند الخبر أو في متنه.

[الترجيح بأمر خارج عن السند والمتن]:

وقد يرجّح لأمور خارجة عنها وهي خمسة:

الأول: كيفية استعمال الخبر في محل الخلاف، كقوله ﷺ: «**لا نكاح إلا**

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٢/ ٥٢٧) رقم (١٣٨٦)، وانظر شرح النووي على مسلم (٧/ ٥٠).
(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٦٧) رقم (٢٣٥٠)، وابن ماجه في السنن (١/ ٦٥٨) رقم (٢٠٤١)، وأبو داود في السنن (٤/ ٧٣٩) رقم (٤٣٩٨)، وابن حبان في الصحيح (١/ ٣٥٥) رقم (١٤٢).

بوليّ»[١] مع قوله: «**الأيّم أحق بنفسها من وليّها**»[٢] لأنا نحمل ذلك على أنها أحق بنفسها في الإذن، لا في العقد، واللفظ يعمّ الإذن والعقد. وهم يحملون خَبَرَنا على الصغيرة أو الأَمَةِ أو النكاح من غير كفء، والخلافُ واقعٌ في الكبيرة. وهم صرفوا خبرنا عن محل الخلاف، ونحن استعملنا الخبرين في الكبيرة، فتأويلنا أقرب. فإنه لا ينبو عنه اللفظ، بل كانَ اللفظُ محتملاً لهما. أما تنزيل خَبَرِنا على الصغيرة والأمة فبعيد.

الثاني: أن يكون أحد الخبرين يوجب غضّاً من مَنْصِبِ الصحابة، فيكون أضعفَ، كما رووا من أمر النبي ﷺ الصحابةَ بإعادة الوضوء عند القهقهة[٣]. فخبرنا وهو قوله: «**كان يأمرنا إذا كنا مسافرين أن لا ننزع خِفافَنا إلا من جنابة، لكن من بول أو غائط أو نوم**»[٤] وليس فيه القهقهة. فهو أولى من خبرهم.

الثالث: أن يكون أحد الخبرين متنازَعاً في خصوصه، والآخر متّفقاً على تطرُّقِ الخصوص إليه، فقد قال قوم: إنه يسقط الاحتجاج به، فإن لم يصحّ ذلك فيدلّ على ضعفه لا محالة.

الرابع: أن يكون أحد الخبرين قد قُصِدَ به بيان الحكم المتنازَع فيه دون الآخر، كقوله ﷺ: «**أيّما إهابٍ دُبِغَ فقد طهر**»[٥] لم يفرّق فيه بين ما يؤكل وبين ما لا يؤكل، فدلالة عمومه على جلد ما لا يؤكل أقوى من دلالة نهيِهِ ﷺ عن افتراش جلود السباع[٦]، لأنه ما سبق لبيان النجاسة والطهارة، بل ربما نهى عن الافتراش للخيلاء، أو لخاصية لا نعقلها.

الخامس: أن يتضمن أحد الخبرين إثباتَ ما ظهر تأثيره في الحكم دون الآخر، حتى تقدّم روايةُ عائشة وابن عمر وابن عباس «أن بريرة أُعْتِقَتْ تحت عبد»[٧] على ما روي أنها «أعتقت تحت حر» لأن ضرر الرّق في الخيار قد ظهر أثره، ولا يجري ذلك في الحر.

---

(١) سبق تخريجه ص (٢٤).
(٢) سبق تخريجه ص (١٥٤).
(٣) أخرجه الدارقطني في السنن (١/ ١٦١) رقم (١٦).
(٤) أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح (١/ ١٥٩) رقم (٩٦)، وابن ماجه في السنن (١/ ١٦١) رقم (٤٧٨)، وابن حبان في الصحيح (٣/ ٣٨١) رقم (١١٠٠).
(٥) سبق تخريجه ص (١٠٣).
(٦) أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح (٤/ ٢٤١) رقم (١٧٧٠)، وأحمد في المسند (٤/ ٩٥).
(٧) سبق تخريجه ص (٢٧٩).

القول فيما يظن أنه ترجيح وليس بترجيح

وله أمثلة ستة:

الأول: أن يعمل أحد الراويين بالخبر دون الآخر، أو يعمل بعض الأمّة، أو بعض الأئمة بموجب أحد الخبرين.

فلا يرجّح به، إذ لا يجب تقليدهم، فالمعمول به وغير المعمول به واحد.

الثاني: أن يكون أحدهما غريباً لا يشبه الأصول، كحديث القهقهة، وغرّة الجنين، وضرب الدّية على العاقلة، وخبر نبيذ التمر، وربع القيمة في إحدى عيني الفرس.

فهذه الأحاديث لو صحّتْ لا تؤخّر عن معارضها الموافق للأصول، لأن للشارع أن يتعبّد بالغريب والمألوف.

نعم لو ثبت التَّقاوُمُ بين الخبرين تساقَطَا ورجعنا إلى القياس. وذلك ليس من الترجيح في شيء.

الثالث: الخبر الذي يدرأ الحدّ لا يقدّم على الموجِبِ، وإن كان الحدُّ يسقط بالشبهة.

وقال قوم: الرافع أولى. وهو ضعيف، لأن هذا لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي فيما ينقله من لفظ الإيجاب أو الإسقاط.

الرابع: إذا رُوِي خبران من فعل النبي ﷺ أحدُهما مثبت والآخر ناف، فلا يرجّح أحدهما على الآخر، لاحتمال وقوعهما في حالين، فلا يكون بينهما تعارض.

وقد بيّنا في باب أفعال النبي عليه السلام محل امتناع التعارض بين الفعلين.

الخامس: خبر يتضمن العتق والآخر يتضمّن نفيه، قال قوم من أهل العراق: المثبت للعتق أولى لغلبة العتق، ولأنه لا يقبل النسخ[١].

وهذا ضعيف لأن هذا لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي وثبوت نقلِهِ.

السادس: الخبر الحاظر لا يرجَّح على المبيح على ما ظنه قوم، لأنهما حكمان شرعيان صدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة.

---

(١) تيسير التحرير (٣/ ١٦١).

الباب الثاني

في ترجيح العلل

ومجامع ما يرجع إليه ترجيع العلل خمسة:

الأول: ما يرجع إلى قوّة الأصل الذي منه الانتزاع، فإن قوّة الأصل تؤكّد العلّة.

الثاني: ما يرجع إلى تقوية نفس العلّة في ذاتها.

الثالث: ما يرجع إلى قوة طريق إثبات العلّة من نصٍّ أو إجماع أو إمارة.

الرابع: ما يقوّي حكم العلّة الثابت بها.

الخامس: أن تتقوّى بشهادة الأصول وموافقتها لها.

القسم الأول

ما يرجع إلى قوّة الأصل

وهي عشرة:

الأول: أن تكون إحدى العلّتين منتزعةً من أصل معلوم استقراره في الشرع ضرورةً، والأخرى من أصل معلوم لكن بنظر ودليل، فإنهمًا وإن كانا معلومين فجاحِدُ الضروريّ كافر، وجاحد النظريّ لا يكفر. فذلك أقوى.

فإن قيل: أليس قد قدّمتم أنه لا يقدّم معلوم على معلوم؟

قلنا: العلّتان مظنونتان، وإنما المعلوم أصلهما، والترجيح للعلّة المظنونة.

الثاني: أن يكون أحد الأصلين محتملاً للنسخ، أو ذهب بعض العلماء إلى نسخه، فما سلم عن الاختلاف والاحتمال أولى وأقوى.

الثالث: أن يثبت أصل إحدى العلّتين بخبر الواحد، والأخرى بخبر متواتر وأمر مقطوع به، فإن العمل بخبر الواحد وإن كان واجباً قطعاً، فهو حق بالإضافة إلى من ظن صدق الراوي، والآخر حق في نفسه مطلقاً لا بالإضافة.

الرابع: أن يكون أحد الأصلين ثابتاً بروايات كثيرة، والآخر برواية واحدة،

فإنه يرجّح الأول عند من يرجّح بكثرة الرواية، ولا يرجّح عند من لا يرى ذلك.

الخامس: أن يكون أحد الأصلين ثابتاً بعمومٍ لم يدخله التخصيص، فيقدّم على ما ثبت بعموم دخله التخصيص، لضعفه.

السادس: أن يكون أحد الأصلين ثابتاً بتصريح النص، والآخر ثبت بتقدير إضمارٍ أو حذفٍ دقيق، فالنص الصريح أولى.

السابع: أن يكون أحد الأصلين أصلاً بنفسه، والآخر فرعاً لأصلٍ آخر. فالفرع ضعيف عند من جوّز القياس عليه، والأظهر منع القياس عليه، وكذلك أصلٌ ثَبَتَ بخبر الواحد أقوى من أصلٍ ثبت بالقياس على خبر الواحد.

الثامن: أن يكون أحد الأصلين مما اتّفق القائسون على تعليله، والآخر اختلفوا فيه، فالمتفَقُ على تعليله من القائسين وإن لم يكونوا كلّ الأمّة، أقرب إلى كونه معلوماً من المختلف فيه.

التاسع: أن يكون دليل أحد الأصلين مكشوفاً معيّناً، والآخر أجمعوا على أنّهُ ثابت بدليل فإن لم يكن معيَّناً، فيقدّم المكشوف، لأنه يمكن معرفة رتبتِهِ وتقديمه على غيره، والمجهول لا يُدرى ما رُتبَتُه، وما وجه معارضته لغيره، ومساواته له.

العاشر: أن يكون أحد الأصلين مغيّراً للنفي الأصلي، والآخر مقَرِّراً، فالمغيِّر أولى، لأنه حكمٌ شرعيٌّ وأصلٌ سمعيٌّ، والآخر نفيٌ للحكم على الحقيقة.

القسم الثاني

ما لا يرجع إلى الأصل

ونرجع إلى بقيّة الأقسام الأربعة، نوردها من غير تفصيل لتعلّق بعضها بالبعض. ويرجع ذلك إلى قريب من عشرين وجهاً:

الأول: أن تثبت إحدى العلّتين بنصٍّ قاطع.

وهذا قد أورد في الترجيح وهو ضعيف، لأن الظّن ينمحي في مقابلة القاطع، فلا يبقى معه حتى يحتاج إلى ترجيح، إذ لو بقي معه لتطرق شكّنا إليه، ويخرج عن كونه معلوماً. وقد بيّنّا أنه لا ترجيح لمعلومٍ على معلومٍ، ولا لمظنون على معلومٍ.

الثاني: أن تعتضد إحدى العلّتين بموافقة قول صحابيّ انتشر وسكت عنه الآخرون، وهذا يصحّ على مذهب من لا يرى ذلك إجماعاً. أما من اعتقده إجماعاً صار عنده قاطعاً ويسقط الظن في مقابلته.

الثالث: أن تعتضد بقول صحابي وحده ولم ينتشر. فقد قال قوم: قوله حجّة، فإن لم يكن حجّة، فلا يبعد أن يقوى القياس به في ظن مجتهدٍ، إذ يقول: إن كان قال ما قاله عن توقيف فهو أولى، وإن كان قال ما قاله عن ظن وقياس فهو أولى بفهم مقاصد الشرع منا، ويجوز أن لا يترجّح عند مجتهدٍ.

الرابع: أن يترجّح بموافقته لخبر مرسل، أو لخبر مردود عنده، لكن قال به بعض العلماء، فهذا مرجِّح بشرط أن لا يكون قاطعاً ببطلان مذهب القائلين به، بل يرى ذلك في محل الاجتهاد.

الخامس: أن تشهد الأصول لمثل حكم إحدى العلّتين، أعني لجنسها لا لعينها، فإنه إن شهدت لعينِها كان قاطعاً رافعاً للظنون. مثاله ترجيح علّة من أوجب النية في الطهارة بشهادة الأصول من افتقار القربات إلى النيات، وشهادة الكفارات لاستواء البدل والمبدل في النية. فهذا يصلح للترجيح عند من غلب على ظنه ذلك.

السادس: أن يكون نفس وجود العلّة ضروريّاً في أحدهما، نظريّاً في الآخر. فإن كانا معلومين، أو كان أحدهما متيقَّناً والآخر مظنوناً، فإن من أوصاف العلّة ما يُتَيقَّنُ، ككون البُرِّ قوتاً، وكون الخمر مسكراً، ومنه ما يظن، ككون الكلب نجساً إذا عللنا منعَ بيعهِ بنجاستهِ، وككون التراب مبطلاً رائحة النجاسةِ إذا ألقي في الماء الكثير المتغيّر لا ساتراً.

وكذلك علّةٌ مركبّة من وصفين: أحدهما ضروري، والآخر نظريّ، أو أحدهما معلومٌ والآخر مظنون، إذا عارضها ما هو ضروري الوصفين، أو معلوم الوصفين، لأن ما عُلِم مجموع وصفيهِ أولى مما تطرّق الشك أو الظن إلى أحد وصفيه، لأن الحكم لا محالة يتبع وجود نفس العلّة، فما قَوِي فيه العلم أو الظن بوجود العلّة، قوي الظن فيه بحكم العلّة.

السابع: الترجيح بما يعود إلى تعلّق الحكم بالعلّة، فإذا كانت إحدى العلّتين حكماً، ككونه حراماً أو نجساً، والأخرىٰ حسِّية، ككونه قوتاً أو مسكراً، زعموا أن ردَّ الحكم إلى الحكم أولى، حتى إن تعليل الحكم بالحرِّية والرّق أولى من تعليله بالتمييزِ والعقل، وتعليلُهُ بالتكليف أولى من تعليله بالإنسانية، وهذا من الترجيحات الضعيفة.

الثامن: أن تكون إحدى العلّتين سبباً، أو مثبتاً للسبب، كما لو جعل الزنا والسرقة علّة للحدّ والقطع، كان أولى مِنْ جَعْلِ أخذ مال الغير على سبيل الخفية علةً، ومن جَعْلِ إيلاج الفرج بالفرج علةً، حتى يتعدى إلى النباش واللائط، لأن تلك العلّة استندت إلى الاسم الذي ظهر الحكم به.

هذا إذا تساوت العلّتان من كلّ وجه. أما إذا دلّ الدليل على أن الحكم غيرُ مَنوطٍ بالسبب الظاهر، بل بمعنًى يَتَضَمَّنُهُ، فالدليلُ متبع فيه، كما بان أن القاضي لا يقضي في حال الغضب، لا للغضب ولكن لكونه ممنوعاً من استيفاء الفكر، فيجري في الحاقن والجائع، وهو أولى من التعليل بالغضب الذي ينسب الحكم إليه.

التاسع: الترجيح بشدة التأثير، ولا نعني بشدة التأثير قيام الدليل على كونه علّة، لأن الدليل يقوم على المعنى الكائن في نفسه دون الدليل، فليكن لكونِ العلةً مؤثّرةً في نفسه معنىً، ثم إذا تحقق ذلك في نفسه وفي علم اللّه تعالى، ربما نصب اللَّه عليه دليلاً معرّفاً، أو أمارة مُغَلّبة على الظن، وربما لم ينصب دليلاً.

فإذاً قوةُ الدليل المعرّف بكونِها علَّة ليس من شدة التأثير في شيء. بل فسَّروا شدة التأثير بوجوه:

أولها: انعكاس العلّة مع اطّرادها. فهي أولى من التي لا تنعكس عند قوم. إذ دوران الحكم مع عدمها ووجودها نفياً وإثباتاً يدلّ على شدّة تأثيرها، كشدّة الخمر، إذ يزول بزوالها.

ثانيها: أن تكون العلةُ مع كونها علّة داعيةً إلى فعل ما هي علّةُ تحريمه، كالشدة فإنها مُحَرِّمةٌ، وهي داعية إلى الشرب المحرّم لما فيها من الإطراب والسرور، فهي مع تأثيرها في الحكم أثّرت في تحصيل محلّ الحكم وهو الشرب.

ثالثها: أن تكون علّةً ذات وصف واحد، وعارضها علّة ذات أوصاف، فقال قوم: الوصف الواحد أولى، لأن الحكم الثابت به المخالفَ للنفي الأصلي، أكثر، فكان تأثيره أكثر فروعاً، فهي أكثر تأثيراً. وقال قوم: ذات الأوصافِ أولى لأن الشريعة حنيفيّة سهلة فالباقي على النفي الأصلي أكثر، ولا يبعد أن يغلب على ظن المجتهد شيء من ذلك.

رابعها: أن تكون إحداهما أكثر وقوعاً، فهي أكثر تأثيراً، فتكون أولى. وهذا بعيد، لأن تأثير العلّةِ إنما يكون في محل وجودها، أما حيث لا وجود لها كيف يطلب تأثيرها.

خامسها: علّةٌ يشهد لها أصلان أولى مما يشهد لها أصل واحد، عند قوم. وهذا يظهر إن كان طريق الاستنباط مختلفاً، وإن كان متساوياً فهو ضعيف، ولا يبعد أن يقوى ظنُّ مجتهدٍ به. وتكون كثرة الأصول ككثرة الرواة للخبر.

مثاله: أنا إذا تنازعنا في أن يد السوم لم توجب الضمان، فقال الشافعي رحمه اللَّه: علّته أنه «أَخَذَ لغرض نفسه من غير استحقاق» وعدّاه إلى المستعير،

وقال الخصم: بل علّته أنه «أَخَذَ ليتمَلَّك» فيشهد للشافعي في علّته يدُ الغاصب ويدُ المستعير من الغاصب. ولا يشهد لأبي حنيفة رحمه اللَّه إلا يد الرهن، فلا يبعد أن يغلِبَ رجحانُ علّة الشافعي عند مجتهد، ويكون كلّ أصلٍ كأنه شاهدٌ آخر. وكذلك الربا إذا عُلِّل بالطعم يشهد له الملح أيضاً، وإن علل بالقوت لم يشهد له، فلا يبعد أن يكون ذلك من الترجيحات.

العاشر: من الترجيحات: العلّةُ المثبتةُ للعموم الذي منه الاستنباط، فهي أولى من المخصِّصة، قال اللَّه تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣] وبرزت علّةٌ تقتضي إخراج المَحْرَم والصغيرةِ من العموم، وبرزت علّةٌ أخرى توافق العموم، فالذي يبقي العموم أولَى، لأن العموم لمجرّده حجّة، فلا أقل من الترجيح به. وقال قوم: المخصِّصة أولى، لأنها عرَّفت ما لم يعرِّف العموم، فأفادت، والعلّةُ المقرِّرة للعموم لم تُفِدْ مزيداً، فكانت أولى، كالمتعدّية، فإنها أولى من القاصرة عند قوم.

وهذا ضعيف، لأن المتعدِّية قرَّرت الملفوظَ وألحقت به المسكوتَ، وأفادت؛ والقاصرة لم تفد شيئاً، حتى قال قائلون: هي فاسدة، فتخيّل قوم لذلك ترجيح المتعدِّية. وليس ذلك بصحيح أيضاً، وأما المخصِّصة فخالفت موجَبَ العموم، فكانت أضعف من التي لم تخالف.

الحادي عشر: ترجيح العلّة بكثرة شببها بأصلها، على التي هي أقل شَبهاً بأصلها.

وهذا ضعيف عند من لا يرى مجرد الشبه في الوصف الذي لا يتعلّق الحكم به موجباً للحكم، ومن رأى ذلك موجباً فغايته أن تكون كعلةٍ أخرى، ولا يجب ترجيح علّتين على علّةٍ واحدة، لأن الشيء يترجّح بقوّته، لا بانضمام مثله إليه، كما لا يترجَّح الحكم الثابت بالكتاب والسنة والإجماع على الثابت بأحد هذه الأصول.

ويقرب من هذا قولهم: «ردُّ الشيءِ إلى جنسه أولى من ردّهِ إلى غير جنسه» حتى يكون قياسُ الصلاة على الصلاة أولى من قياسها على الصوم والحج، لأنه أقربُ شبهاً به، وهذا ليس ببعيد، لأن اختلاف الأصول يناسبُ اختلاف الأحكام، فإذا كان جنس المنظور فيه واحداً، كان التقارب أغلب على الظن، وعن هذا جُعِلَ مجرَّدُ الشبه حجةً عند قوم.

الثاني عشر: علّة أوجبت حكماً وزيادةً، مرجَّحَةً على ما لا يوجب الزيادة عند قوم، لأن العلّة تراد لحكمها، فما كانت فائدتها أكثر فهي أولى، حتى قالوا: ما أوجب الجَلْدَ والتغريبَ أولى مما لا يوجب إلا الجلد، وعلى مَسَاقِهِ قالوا: علّةٌ

تقتضي الوجوب أولى من علّةٍ تقتضي الندب، وما تقتضي الندبَ أولى مما تقتضي الإباحة، لأن في الواجب معنى الندب وزيادة.

الثالث عشر: ترجيح المتعدية على القاصرة، وهو ضعيف عند من لا يفسد القاصرة، لأن كثرة الفروع، بل وجود أصل الفروع، لا تبيّن قوة في ذات العلّة، بل ينقدح أن يقال: القاصرة أوفق للنص فهي أولى.

الرابع عشر: ترجيح الناقِلةِ عن حكم العقل على المقرِّرة، لأن الناقلة أثبتت حكماً شرعيّاً، والمقرِّرة ما أثبتت شيئاً، وقال قوم: بل المقرّرة أولى لأنها معتضِدةٌ بحكم العقل الذي يستقلّ بالنفي، لولا هذه العلّة.

ومثاله: علّةٌ تقتضي الزكاة في الخضراوات وأخرى تنفي الوجوب، وعلّة توجب الربا في الأرز وأخرى تنفي.

فإن قيل: فلم صحّت العلّة المبقيةُ على حكم الأصل ولم تفد شيئاً، لأنها لو لم تكن علّة لكنا نبقي الحكم أيضاً؟

قلنا: إن كان الأمر كذلك فلا يصحّ، كمن علّل ليدلّ على أن هبوب الرياح لا يوجب الصوم والوضوء، بل ينبغي أن يقتضي تفصيلاً لا يقتضيه العقل، أو يقتضي زيادة شرطٍ أو إطلاقاً لا يقتضيه العقل، كما لو نصب علّة لجواز بيع غير القوت متفاضلاً، فإن تخصيص غير القوت عن القوت مما لا يقتضيه العقل.

الخامس عشر: تقديم العلّة المثبتة على النافية، قال به قوم.

وهو غير صحيح، لأن النفي الذي لا يثبت إلا شرعاً كالإثبات. وإن كان نفياً أصلياً يرجع إلى ما قدّمناه من الناقلِةِ والمقرّرة. وقد قال الكرخي: العلّةُ الدارئة للحد أولى من الموجبة. وهذا يصحّ بعد ثبوت قوله عليه السلام: «**ادرؤوا الحدود بالشبهات**»[1]. ولا يجري في العبادات والكفّارات وما لا يسقُط بالشبهات، بل إذا كان للوجوب وجهٌ وللسقوط وجهٌ، وتعارَضَ الوجهان، كان المحل محلَّ شبهةٍ، فيسقط، لعموم الخبر، لا لترجيح الدارئة على الموجبة.

السادس عشر: ترجيح علّة هي بطريق الأولى على ما هي مثلٌ، كتعليل قبول شهادة التائبِ، وقياسِهِ على ما قبل إقامة حد القذف؛ وتعليل وجوب كفارة العمد، وقياسه على الخطأ؛ وتعليل صحةِ النكاح عند فسادِ التسمية قياساً على ترك التسمية؛ فإن كلّ ذلك بطريق الأولى، فهو أقوى.

---

(١) أخرجه ابن ماجه في السنن (٢/ ٨٥٠) رقم (٢٥٤٤)، والبيهقي في السنن (٨/ ٣١) و(١٠/ ٢٥٠)، وابن أبي شيبة في المصنف (٥/ ٥١١) رقم (٢٨٤٩٣) وانظر فتح الباري (١٢/ ٢٦٢).

السابع عشر: رجَّحَ قومٌ العلّةَ الملازمةَ على التي تفارق في بعض الأحوال، وهو ضعيف، إذ رُبَّ لازمٍ لا يكون علّةً، كحُمْرَة الخمرِ، بل كوجود الخمر والبر.

الثامن عشر: رجَّح قومٌ علّةً انتُزِعت من أصلٍ سلم من المعارضة، على علّة انتُزِعَتْ من أصلٍ لم يسلم من المعارضة بمثله.

التاسع عشر: رجّح قوم علّةً توجب حكماً أخفّ، لأن الشريعة حنيفية سمحة. ورجّح آخرون بالضد، لأن التكليف شاق ثقيل. فهذه ترجيحات ضعيفة.

العشرون: ترجيح علّة توجب في الفرع مثلَ حكمها، على علّةٍ توجب في الفرع خلاف حكمها، فتعليل الشافعي رحمه اللَّه في مسألة جنين الأَمَةِ: يوجب حكماً مساوياً للأصل في التسوية بين الذكر والأنثى(١)، وتعليل أبي حنيفة رضي اللَّه عنه يوجب الفرق بين الذكر والأنثى في الفرع، إذ أوجب في الأنثى من الأَمَةِ عُشْر قيمتها، وفي الذكر نصفَ عُشْر قيمته. والأصل هو جنينُ الحرّة(٢)، وفي الذكر والأنثى منه خمس من الإبل، والعلّةُ التي تقطَعُ النظر عن الأنوثة والذكورة أولى لأنها أوفق للأصل.

فهذه وجوه الترجيحات، وبعضها ضعيف يفيد الظن لبعض المجتهدين دون بعض.

ويمكن أن يكون وراء هذه الجملة ترجيحات من جنسها. وفيما ذكرناه تنبيه عليها إن شاء اللَّه تعالى.

هذا تمام القول في القطب الرابع. وبه وقع الفراغ من الأقطاب الأربعة التي عليها مدار أصول الفقه.

وباللَّه التوفيق. والحمد للَّه وحده وصلى اللَّه على محمد وعلى آله وسلم تسليماً.

* * *

---

(١) الأم (٦/ ١١١).

(٢) فتح القدير (٨/ ٣٢٨).

الفهارس

فهرس الأحاديث والأثر

فهرس الأعلام

حرف الثاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الدال

حرف الزاي

حرف العين

حرف الغين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف

حرف الميم

فهرس
المصادر والمراجع

ـ الإبهاج في شرح المنهاج.

لابن السبكي تاج الدين، ط الأولى ١٩٨٤ ـ نشر دار الكتب العلمية بيروت.

ـ الأحكام في أصول الأحكام.

للآمدي أبي الحسن علي ـ طبع سنة ١٩٦٨ـ نشر مكتبة محمد علي صبيح ـ القاهرة.

ـ الأحكام في أصول الأحكام.

لابن حزم علي بن أحمد ـ اعتناء الشيخ أحمد محمد شاكر ـ ط الأولى ١٩٨٠ـ نشر دار الآفاق الجديدة ـ بيروت.

ـ أحكام القرآن.

للشافعي محمد بن إدريس تقديم محمد زاهد الكوثري طبع سنة ١٩٨٠ نشر دار الكتب العلمية بيروت.

ـ إحياء علوم الدين.

للغزالي محمد بن محمد ـ نشر المكتبة التجارية ـ مصر.

ـ الاختيار لتعليل المختار.

لابن مودود عبد اللَّه بن محمود، تعليق الشيخ محمود أبو دقيقة نشر دار المعرفة، بيروت.

ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني محمد بن علي، نشر مكتبة محمد علي صبيح، مصر.

ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة.

لابن الأثير أبي الحسن علي بن محمد، تصوير دار الفكر بيروت.
ـ الإصابة في تمييز الصحابة.
لابن حجر أحمد بن علي، نشر دار صادر، بيروت.
ـ أصول السرخسي.
للسرخسي محمد أحمد بن أبي سهل، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني نشر دار المعرفة، بيروت.
ـ الاعتصام.
للشاطبي إبراهيم بن موسى، نشر المكتبة التجارية مصر.
ـ الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعمرين والمستشرقين.
للزركلي خير الدين، ط السابعة سنة ١٩٨٦، نشر دار العلم للملايين، بيروت.
ـ الأم.
للشافعي محمد بن إدريس، نشر دار المعرفة، بيروت.
ـ الأنساب.
للسمعاني عبد الكريم بن محمد، تعليق عبد اللَّه البارودي ط الأولى سنة ١٩٨٨، نشر دار الكتب العلمية بيروت.
ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.
للكاساني علاء الدين أبي بكر، تحقيق أحمد مختار عثمان نشر مطبعة العاصمة، القاهرة.
ـ البداية والنهاية.
لابن كثير أبو الفداء، نشر دار ابن كثير، بيروت.
ـ تاريخ بغداد.
للبغدادي أحمد بن علي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت.
ـ تحفة المحتاج بشرح المنهاج.
ابن حجر الهيثمي، نشر المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

ـ تدريب الراوي.

للسيوطي جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر، نشر دار الكتب العلمية، بيروت.

ـ تذكرة الحفاظ.

للذهبي شمس الدين، نشر مطبعة دائرة المعارف، حيدر آباد، الهند.

ـ التعريفات.

للجرجاني علي بن محمد، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط الأولى سنة ١٩٨٥، نشر دار الكتاب العربي، بيروت.

ـ تفسير ابن كثير.

للإمام أبي الفداء إسماعيل، نشر دار الفكر، بيروت.

ـ التقريب والإرشاد.

للباقلاني محمد بن الطيب، تحقيق د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد ط الثانية ١٩٩٨، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت.

ـ تقويم الأدلة في أصول الفقه.

للدبوسي أبي زيد عبيد اللَّه بن عمر، تقديم الشيخ خليل الميس ط الأولى سنة (٢٠٠١) نشر دار الكتب العلمية، بيروت.

ـ تهذيب التهذيب.

لابن حجر العسقلاني طبع سنة ١٣٢٧هـ مطبعة حيدر آباد، الهند.

ـ تيسير التحرير على كتاب التحرير.

لأمير بادشاه محمد أمين، نشر دار الفكر، بيروت.

ـ الجواهر المضية.

للقرشي، عبد القادر بن محمد، نشر مكتبة البابي، مصر.

ـ حاشية ابن عابدين.

رد المختار على الدر المختار لابن عابدين محمد أمين طبع سنة ١٩٩٢ نشر دار الفكر بيروت.

ـ الخرشي على مختصر سيدي خليل.

للخرشي محمد بن عبد اللَّه، نشر دار صادر، بيروت.

ـ ديوان قيس بن الملوح.

لعبد الستار أحمد خراج، نشر مكتبة مصر، القاهرة.

ـ ديوان النابغة الذبياني.

تحقيق كرم البستاني، طبع سنة ١٩٦٣، نشر دار بيروت.

ـ الرسالة.

للشافعي، محمد بن إدريس، تحقيق أحمد شاكر تصوير دار الكتب العلمية بيروت.

ـ روضة الطالبين.

للنووي يحيى بن شرف، نشر دار الكتب العلمية، بيروت.

ـ روضة الناظر وجنة المناظر.

لابن قدامة عبد اللَّه بن أحمد، ط الثانية سنة ١٩٨٤ نشر مكتبة المعارف الرياض.

ـ سير أعلام النبلاء.

للذهبي شمس الدين محمد بن أحمد، تحقيق شعيب الأرناؤوط نشر مؤسسة الرسالة بيروت.

ـ سلم الوصول.

للمطيعي محمد بخيت، نشر عالم الكتب بيروت.

ـ شرح التلويح على التوضيح.

للتفتازاني سعد الدين نشر مكتبة البابي ـ القاهرة.

ـ شرح تنقيح الفصول.

للقرافي أحمد بن إدريس، ط الأولى سنة ١٩٧٣، نشر دار الفكر بيروت.

ـ شرح العضد على ابن الحاجب.

ط الثانية سنة ١٩٨٣ (تصوير)، نشر دار الكتب العلمية، بيروت.

ـ شرح الكوكب المنير.

لابن النجار محمد بن أحمد، تحقيق محمد الزحيلي، طبع سنة ١٩٩٣ نشر مكتبة العبيكان، الرياض.

- شرح صحيح مسلم.

للنووي يحيى بن شرف، نشر دار الكتب العلمية، بيروت.

- شفاء الغليل.

للغزالي محمد بن محمد، نشر ديوان الأوقاف، بغداد.

- ضوابط المصلحة.

للبوطي محمد رمضان، ط الخامسة ١٩٩٠، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت.

- طبقات الشافعية.

للأسنوي عبد الرحيم بن الحسن، تحقيق عبد اللّٰه الجبوري ط الأولى سنة ١٩٧١ نشر مطبعة الإرشاد، بغداد.

- طبقات الشافعية الكبرى.

لابن السبكي عبد الوهاب، طبع سنة ١٣٢٤هـ، نشر المطبعة الحسينية، مصر.

- الطبقات الكبرى.

لابن سعد، نشر دار صادر، بيروت.

- طبقات الفقهاء.

للشيرازي أبي إسحاق، تحقيق إحسان عباس، طبع سنة ١٩٧٠، نشر دار الرائد العربي، بيروت.

- طبقات المعتزلة.

لابن المرتضى أحمد بن يحيى، ط الثانية سنة ١٩٨٨ نشر دار المنتظر، بيروت.

- العواصم من القواصم.

لابن العربي القاضي أبو بكر، تحقيق د. عمار طالبي ط الأولى سنة ١٩٩٢، نشر دار الثقافة، بيروت.

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري.

لابن حجر أحمد بن علي، باعتناء محب الدين الخطيب، نشر دار المعرفة، بيروت.

ـ فتح القدير.

لابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد، نشر دار صادر بيروت.

ـ الفرق بين الفرق.

للإسفراييني عبد القاهر، تحقيق محمد عبد الحميد، نشر دار المعرفة بيروت.

ـ الفهرست.

لابن النديم، نشر المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

ـ الفوائد البهية في تراجم الحنفية.

للكنوي محمد عبد الحي، اعتناء أحمد الزعبي، ط الأولى سنة ١٩٩٨، نشر دار الأرقم بيروت.

ـ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت.

للأنصاري عبد العلي محمد بن نظام الدين، المطبوع بهامش المستصفى، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤هـ، نشر المطبعة الأميرية ببولاق، مصر.

ـ القاموس المحيط.

للفيروزأبادي محمد بن يعقوب، نشر مكتبة البابي، مصر.

ـ القواعد.

للحصني أبي بكر بن محمد بن عبد المؤمن، اعتناء د. عبد الرحمٰن الشعلان، نشر مكتبة الرشد، الرياض.

ـ الكتاب.

لسيبويه، أبي بشر عمرو بن عثمان، ط الثالثة سنة ١٩٨٣ نشر عالم الكتب، بيروت.

ـ كشف الأسرار.

للبخاري عبد العزيز بن أحمد، نشر دار الكتاب العربي، بيروت.

ـ كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس.

للعجلوني إسماعيل بن محمد، اعتناء أحمد القلاش، الطبعة السادسة سنة ١٩٩٦، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت.

ـ لسان العرب.

لابن منظور، نشر دار صادر، بيروت.

ـ لسان الميزان.

لابن محمد أحمد بن علي، ط الأولى سنة ١٣٣٠هـ، نشر دائرة المعارف النظامية ـ حيدر آباد ـ الهند.

ـ المبسوط.

للسرخسي محمد بن أحمد، نشر دار المعرفة، بيروت.

ـ المجموع شرح المهذب.

للنووي يحيى بن شرف، تحقيق محمد المطيعي، نشر المكتبة العالمية، مصر.

ـ مختصر المزني.

المطبوع بهامش الأم للإمام الشافعي، نشر دار المعرفة.

ـ مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح.

للملا علي القاري، طبع سنة ١٣٠٩، نشر مكتبة البابي مصر.

ـ مسلم الثبوت في أصول الفقه.

للإمام محب اللَّه بن عبد الشكور، مطبوع بذيل المستصفى الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤هـ، نشر المطبعة الأميرية مصر.

ـ المعتمد في أصول الفقه.

لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب، اعتناء محمد حميد اللَّه طبع سنة ١٩٦٤، نشر المعهد العلمي القرشي للدراسات العربية، دمشق.

ـ المعجم الوسيط.

تأليف: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، ومحمد علي النجار، نشر المكتبة الإسلامية إسطنبول.

ـ المغني.

لابن قدامة عبد اللَّه بن أحمد، طبع سنة ١٩٧٠، نشر مكتبة القاهرة، مصر.

ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل.

للقاضي عبد الجبار، اعتناء د. طه حسين، نشر وزارة الثقافة والإرشاد والمؤسسة المصرية، مصر.

ـ المغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج.

للشربيني محمد، طبع سنة ١٩٥٥ نشر المكتبة التجارية الكبرى مصر.

ـ المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة.

للسخاوي شمس الدين محمد بن عبد الرحمٰن، ط الأولى سنة ١٩٧٩، نشر دار الكتب العلمية، بيروت.

ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلحين.

للأشعري أبي الحسن علي بن إسماعيل، اعتناء هلموت تير ط الثالثة ١٩٨٠، نشر دار فرانز شتاينر.

ـ الملل والنحل.

للشهرستاني محمد بن عبد الكريم، نشر مكتبة البابي، مصر.

ـ المنخول من تعليقات الأصول.

للغزالي محمد بن محمد، تحقيق محمد حسن هتيو، ط الثالثة ١٩٩٨م، نشر دار الفكر المعاصر، دمشق.

ـ منهاج السنة النبوية.

لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، نشر دار الكتب العلمية، بيروت.

ـ الموافقات في أصول الشريعة.

للشاطبي إبراهيم بن موسى، تحقيق الشيخ عبد اللَّه دراز نشر دار الكتب العلمية، بيروت.

ـ الأموال.

لأبي عبيد القاسم بن سلام، ط الأولى سنة ١٩٨١، نشر دار مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت.

ـ نهاية السول في شرح منهاج الأصول.

للأسنوي جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، طبع سنة ١٩٨٢، نشر عالم الكتب، بيروت.

ـ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار.

للشوكاني محمد بن علي طبع سنة ١٩٧٣، نشر دار الجيل بيروت.

ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الأعيان.

لابن خلكان أحمد بن محمد، تحقيق د. إحسان عباس، نشر دار الثقافة بيروت.

فهرس المحتويات

الفهارس